

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU  
FILOZOFSKI FAKULTET

ODSJEK ZA FILOZOFIJU  
ODSJEK ZA SOCIOLOGIJU

Ivana Radenović

**SHVAĆANJE ČOVJEKA  
U DJELU ERICHA FROMMA**

Diplomski rad

Mentor: prof. dr. sc. Hotimir Burger

Komentor: dr. sc. Rade Kalanj

Zagreb, veljača 2013.

## Sadržaj

Sažetak.....	3
1. Uvod.....	4
2. Erich Fromm: biografija i kulturno-povijesni kontekst.....	6
3. Frankfurtska škola i kritička teorija.....	9
4. Čovjek kao tema filozofije – Fromm i filozofska antropologija.....	12
5. Frommovo shvaćanje čovjeka.....	16
5. 1. Čovjek kao Bog?.....	16
5. 2. Pitanje ljudske prirode.....	18
5. 3. Ljudska situacija.....	20
5. 3. 1. Ljubav kao spas od odvojenosti.....	22
5. 4. Mentalno zdravlje.....	26
5. 4. 1. „Bolesno“ i „zdravo“ društvo.....	28
5. 4. 2. Pokušaji izlječenja.....	31
5. 4. 3. Humanistički socijalizam.....	34
5. 5. Ličnost.....	37
5. 5. 1. Temperament.....	37
5. 5. 2. Karakter.....	38
5. 6. Problem slobode.....	43
5. 6. 1. Mehanizmi bijega.....	46
5. 7. Je li čovjek agresivno biće?.....	48
5. 7. 1. Instinkti ili strasti?.....	49
5. 7. 2. Oblici maligne agresije.....	53
6. Zaključak.....	56
7. Literatura.....	59

## **Shvaćanje čovjeka u djelu Ericha Fromma**

Sažetak:

Ovaj se rad bavi Frommovom koncepcijom čovjeka, s osvrtom na Frankfurtsku školu i kritičku teoriju, psihoanalizu te historijski materijalizam kao neka od ključnih Frommovih teorijskih polazišta.

Frommov je ključni interes uvijek bio čovjek i o toj temi, iz različitih perspektiva, govore sva njegova djela. U svojim je razmatranjima Fromm objedinio razne discipline, poput sociologije, filozofije, psihologije, psihoanalize i sl. koje tek uzete zajedno daju cjelovitu sliku čovjeka. U ovom su radu pregledno izložene ključne točke Frommove antropologije: ljudska priroda, ljudska situacija, egzistencijalne dihotomije, društveno-povijesna uvjetovanost, individualno mentalno zdravlje i zdravlje društva, čovjekova mogućnost slobode, osobine ličnosti, individualni i društveni karakter, spor između biološke i društvene uvjetovanosti ljudskih impulsa. Fromm se u svojim radovima ponajviše oslanja na Marxovu i Freudovu teoriju, ali prema objema zadržava kritički stav te stvara svoj vlastiti, originalni spoj tih ideja, koji naziva analitička socijalna psihologija. Fromm shvaća čovjeka ujedno kao individualno biće te kao biće bitno određeno društvom i upućeno na drugog čovjeka, te je stoga velik dio njegovih analiza posvećen opisu i kritici postojećeg društva, ali i anticipaciji mogućeg novog, boljeg društva.

Ključne riječi: čovjek, psihoanaliza, socijalizam, kritička teorija, humanizam

## **Conception of man in the works of Erich Fromm**

Abstract:

This paper deals with Fromm's conception of man, with special reference to the Frankfurt School and critical theory, psychoanalysis and historical materialism as some of the Fromm's key theoretical postulates.

Fromm's main interest is human being and all of his works were centered on this subject, but from different perspectives. In his considerations Fromm united various disciplines, including sociology, philosophy, psychology, psychoanalysis etc., which only taken together provide a complete picture of man. This paper laid out the key points of Fromm's anthropology: human nature, the human situation, existential dichotomies, socio-historical determination, individual mental health and the health of society, man's chance of freedom, personality traits, individual and social character, the dispute between the biological and social conditioning of human impulses. Fromm's works mainly rely on Marx and Freud's theory, but towards both he maintains a critical stance and creates his own, original combination of these ideas, which he calls analytical social psychology. Fromm sees the man as an individual, but also as a part of society, and therefore a large part of his analysis is dedicated to the description and critique of existing society, but also the anticipation of possible new and better society.

Key words : human, psychoanalysis, historical materialism, critical theory, humanism

## 1. Uvod

Pitanje o tome što je zapravo čovjek vjerojatno je jedno od temeljnih, najzanimljivijih i najtežih pitanja koje si možemo postaviti. Ljudsku bismo povijest mogli promatrati i kao povijest traženja odgovora na to pitanje. Najveći filozofski sistemi, od Platonova preko Kantova pa sve do suvremenih koncepcija, pokušavali su i još uvijek pokušavaju razriješiti ovu tajnu. Imperativ *gnothi seauton*, uklesan u grčkom hramu prije mnogo stoljeća, i danas stoji nad nama i podsjeća na ono glavno što bismo trebali znati: tko smo zapravo. Zašto je to pitanje uvijek tako provokativno i nikad ne gubi na svježini? Zato jer nam je odgovor tako skriven i nedokučiv, a istovremeno leži pred nama poput otvorene knjige. Mi istražujemo vlastitu povijest, upoznajemo prдавne kulture, običaje naših predaka, njihova vjerovanja, njihovu mudrost i njihove predrasude. Znamo za najplemenitije ljudske podvige kao i za najužasnjia razaranja proizašla iz mržnje, straha i nerazumijevanja. Obilje kulturnog, povijesnog, umjetničkog, religijskog i znanstvenog materijala govori nam priču o nama samima – ipak, kako god djeliće posložili u cjelinu, čini se da slika nikad nije potpuna. Naša su nastojanja i dalje upregnuta u spoznavanje onoga što se možda i ne može spoznati, ali nas čežnja za tom spoznajom uvijek tjera naprijed.

Ovaj je rad jedan od bezbroj priloga tome nastojanju. On predstavlja sintezu mišljenja Ericha Fromma, velikog mislioca 20. stoljeća, čiji su se široki intelektualni interesi protezali na područja sociologije, filozofije, psihologije, psihoanalize, biologije, antropologije, etike i politike, a koji su se centrirali oko glavnog interesa – jedne cjelovite teorije o čovjeku. Fromm je toj temi prilazio sa svih strana, pomnošću i predanošću istinskog teoretičara-humanista: promatrajući čovjeka kao pojedinca te čovjeka kao neodvojivi dio društva, čovjeka kao istovremeno racionalno, emotivno i afektivno biće, analizirajući njegove svjesne i podsvjesne težnje, njegovu ovisnost i mogućnost slobode, njegovo stvaralaštvo i rušilaštvo, ono što svakog čovjeka čini zasebnim te ono što povezuje sve ljude kao njihov zajednički temelj. Fromm je svoje materijale nalazio kako u povijesti, u dinamičnom svijetu uzdizanja i poniranja čovjeka kroz različite povijesne epohe i okolnosti, tako i u promatranju žive aktualnosti, u kontaktu s vlastitim pacijentima koje je podvrgavao psihoanalizi, u proučavanju vlastite kulture i načina na koje ona određuje pojedince. No Fromm je otišao i korak dalje; on ne daje samo dijagnozu čovjeka i društva, već daje i kritiku, upozorava na anomalije, na udaljavanje čovjeka od samog sebe, od svoje prirode. Na koncu, on daje i sugestije kako popraviti to stanje, koji su mogući putovi ozdravljenja. Fromm je kritički mislilac, a njegova

misao je u konačnici misao nade, vjere u čovjeka i njegovu prirodu koja je, posebice u okolnostima modernog zapadnog svijeta, uvelike sputana, ali još uvijek vodi bitku za svoje pozitivne, biofilne, ljubavi i životu okrenute manifestacije.

Ovaj je rad zamišljen kao pregled Frommovih koncepcija o čovjeku, koje su, uz povremene manje revizije, dosljedno i kontinuirano iznošene u svim njegovim djelima. Specifičnost je Frommovog izlaganja u tome da (gotovo) svako njegovo djelo sadrži istu jezgru, isto pitanje o čovjeku, a razlikuje se samo pristup – nekad je to etička perspektiva, nekad politička, nekad psihoanalitička itd. Stoga ovaj rad, kojim se nastojalo obuhvatiti što veći raspon Frommovih djela kroz čitav njegov dug stvaralački period, ne sistematizira Frommovu misao prema njegovim djelima, već prema cjelinama ili temama koje on u većini djela ponavlja i nadopunjuje. Te su teme zapravo konstitutivni elementi čovjeka na način kako ga promatra Fromm; iščitavajući njegova djela, stječemo dojam da se nekim „vječnim“ temama vezanim uz čovjeka on uvijek iznova vraća. Na taj će način, dakle, biti strukturiran ovaj rad. Cjeline koje će tako biti obrađene su sljedeće: ljudska priroda te mogućnost jedne sveobuhvatne nauke o njoj; s time usko vezana ljudska situacija, tj. određujući elementi čovjekove egzistencije; zdrava i nezdrava ustrojenost društva te mentalno zdravlje pojedinca koje iz toga ustroja proizlazi; ličnost i njezina dva vida: temperament i karakter koji, jednom oblikovan, predstavlja jednu od najsnažnijih determinanti ljudskog mišljenja i djelovanja, kako na individualnoj, tako i na društvenoj razini; sloboda kao cilj ljudskog razvoja, a ujedno i zastrašujući izazov na koji čovjek često odgovara povlačenjem i bijegom; agresivnost kao kategorija koja se često pripisivala ljudskoj prirodi, a kroz koju Fromm razvija raspravu o društvenoj nasuprot biološke utemeljenosti agresivnih (i drugih) impulsa u čovjeku.

Kao uvod u ovaj središnji dio rada, bit će ukratko obrađena Frommova biografija, s manjim naglaskom na faktografske podatke, a većim na individualne i društvene okolnosti i uzroke njegovih intelektualnih interesa. Također, dio rada bit će posvećen predstavljanju Frankfurtske škole, s obzirom da je tom intelektualnom krugu pripadao i Fromm te da se njegova stajališta i teorije o društvu i čovjeku često poklapaju ili nadopunjuju s onima drugih pripadnika škole. Riječ je o školi koja je okupljala uglavnom (neo)marksistički orijentirane intelektualce s polovice 20. stoljeća, kada je kapitalizam zapadnih zemalja bio za mnoge jednako zastrašujući kao i komunizam u svojoj iskrivljenoj, totalitarnoj formi u kojoj se provodio u SSSR-u, te je bilo potrebno naći novi put: put koji izbjegava zla i jedne i druge strane, put koji se ne da svojatati ni od koje zatvorene ideološke pozicije, a koji čovjeku otvara mogućnost slobode i života primjerenog njegovoj prirodi.

## 2. Erich Fromm: biografija i kulturno-povijesni kontekst

U životu svakog pojedinca može se postaviti pitanje što je to što ga je odvelo u smjeru kojim je pošao – je li to bila sudbina, slučajan splet okolnosti ili prirođena sklonost baš takvom mišljenju i djelovanju. Ma kojem odgovoru bili skloniji, malo tko će poreći važnost osobnog iskustva i onih specifičnih uvjeta i okolnosti u kojima se pojedinac našao, uključujući obiteljske, materijalne, vjerske ili u najširem smislu kulturne i povijesne uvjete koji su ga oblikovali i vodili u smjeru koji će postati njegov životni put.

Želimo li temi Frommove koncepcija čovjeka, koju je on razvijao tijekom cijelog svog bogatog stvaralačkog perioda, pristupiti sustavno, obuhvatno i temeljito, bit će nam od pomoći da prvo ispitamo prirodu i razloge njegova interesa za to područje. Pitanje o čovjeku, o ljudskoj prirodi i uvjetima zdravog razvoja i života doista je ključno Frommovo pitanje, koje se, postavljeno na različite načine i iz raznih perspektiva, uvijek iznova javlja u svim njegovim djelima. Želimo li, dakle, stvoriti uvjete za razumijevanje Frommove teorije, njegovog *odgovora*, pokušat ćemo prvo razumjeti odakle je došlo *pitanje*.

U tome će nam pomoći i sam Fromm: u svome djelu *S onu stranu okova iluzije*<sup>1</sup>, svojevrsnoj „intelektualnoj autobiografiji“, kako je sam naziva, Fromm sebi postavlja isto pitanje. Buđenje svojih kasnijih interesa i posebice naklonost Freudu i Marxu, najutjecajnijim misliocima u njegovu životu, Fromm objašnjava okolnostima i događajima u svome ranom djetinjstvu i mladenačkom dobu.

Erich Fromm je rođen 1900. godine u Frankfurtu, u obitelji ortodoksnih Židova, u čemu već leži prvo bitno određenje njegovih budućih interesa. Prema vlastitim riječima, čitanje Starog zavjeta i Talmuda razvilo je u njemu zaokupljenost vizijama općeg mira i sklada, prijateljstva među narodima i univerzalnog bratstva. Tome je posebice pridonio osjećaj usamljenosti, neobičnosti i neželjene pripadnosti klanu, od čega je patio kao židovski dječak u kršćanskoj okolini, te zbog čega je već u ranom djetinjstvu upoznao osjećaj izolacije i duboku čežnju da se ona nadvlada.

S druge strane, zanimanje za „čudnovate i tajnovite uzorke ljudskih reakcija“<sup>2</sup> Fromm je razvio već zahvaljujući svojim roditeljima, ćudljivom ocu i depresiji sklonoj majci. Taj je interes dobio novi poticaj u jednom događaju iz dječakčkog doba, kada je djevojka u koju se mladi Fromm zaljubio počinila samoubojstvo nakon smrti svoga oca, za kojeg je bila neobično vezana. Taj je događaj dječaka snažno dirnuo i začudio te tako pripremio buduće

---

<sup>1</sup> Fromm, 1989. (S)

<sup>2</sup> Isto, str. 7.

veliko zanimanje za psihoanalizu, koju će upoznati tek desetak godina poslije. Ipak, vjerojatno najsnažniji uzrok zanimanja i čuđenja nad ljudskim postupcima bio je za njega Prvi svjetski rat, koji je započeo kada je Frommu bilo 14 godina. Promatrajući različite reakcije svojih bližnjih na rat, od onih razumnih do posve bezumnih, neprekidno su se Frommu nametala pitanja koja su ga pratila od djetinjstva - kako je to moguće?; jesu li takvi događaji rezultat besmislenog slučaja ili iza njih postoje zakonitosti koje ih objašnjavaju? U takvim okolnostima odrastao je Fromm u mladog čovjeka mučenog željom da shvati individualne i društvene fenomene kojima je svjedočio, iracionalnost ponašanja pojedinaca i ljudskih masa. Svoje tadašnje raspoloženje Fromm opisuje riječima: „Postao sam duboko sumnjičav spram svih službenih ideologija i deklaracija, i ispunjen uvjerenjem da u sve valja sumnjati“.<sup>3</sup>

Iz spomenutih okolnosti rodilo se Frommovo zanimanje za dvojicu velikih mislilaca onoga doba: Karla Marxa, koji je svojim djelima tada već izvršio golemi utjecaj na društvena događanja, te Sigmunda Freuda, koji je tek razvijao svoju novu disciplinu – psihoanalizu, koja će ubrzo prerasti u čitav pokret (kako ga je nazivao sam Freud) te također izvršiti velik i trajan utjecaj na tadašnju znanost o čovjeku.

U Freudovom i Marxovom sustavu Fromm je našao ključne ideje i polazišta za vlastita razmišljanja o individualnim i društvenim fenomenima kojima je svjedočio. Ipak, Freudovo i Marxovo učenje u mnogočemu su bili međusobno neusklađeni, što je potaklo Fromma na veliko kritičko preispitivanje i reviziju obiju teorija, kako bi u konačnici postigao sintezu koja bi uključivala „tajnu istinu“ jedne i druge teorije i proizlazila iz njihovog razumijevanja, ali i kritike. Dotad su mislioci, jednako radikalne kao i konzervativne struje, smatrali Freudov pesimizam glede mogućnosti društvene promjene nepomirljivim s Marxovim revolucionarnim nadanjima. To potvrđuje Reiff: „Za Marxa, prošlost je bremenita budućnošću, s proletarijatom kao primaljom povijesti. Za Freuda, budućnost je bremenita prošlošću, teretom kojeg nas samo liječnik i sreća mogu osloboditi... Revolucija bi samo mogla ponoviti prototipnu pobunu protiv oca i, u svakom slučaju, biti, poput nje, osuđena na neuspjeh“.<sup>4</sup> Frommov je cilj, ipak, bio pokazati kako se ova dva sistema mogu jedan na drugoga nadovezivati, tj. kako se s društvene razine (koju je opisao Marx) može zaključivati o individualnoj (kojom se bavio Freud), te kako iz individualne razine slijedi ona društvena. Frommovim riječima: „Htio sam shvatiti zakone koji vladaju u životu pojedinca i zakone društva, tj. ljudi u njihovoj društvenoj egzistenciji.“<sup>5</sup> Ideja povezivanja Marxa i Freuda, tj. integracije psihoanalize u

---

<sup>3</sup> Isto, str. 12.

<sup>4</sup> Jay, 1982., str. 147.

<sup>5</sup> Fromm, 1989. (S), str. 12-13.

(neo)marksizam, proširila se i unutar Frankfurtske škole, te je u širenju, popularizaciji i produbljivanju ove ideje unutar frankfurtskog kruga upravo Fromm imao ključnu ulogu. Ideja da se ova dva mislioca u suštini obraćaju srodnim i međusobno nadopunjujućim pitanjima naglo je postala veoma intrigantna i poticajna te je, između ostaloga, za tadašnje pripadnike kritičke teorije predstavljala hrabar iskorak od tradicionalnog marksističkog modela.<sup>6</sup>

Okolnosti koje su Fromma pratile tijekom njegova zrelog života nastavile su oblikovati njegove interese i metode istraživanja. Povijest je neprekidno pružala nove bogate materijale humanističkim istraživanjima, mahom s tragičnim predznakom: nemir koji je zavladao Europom nakon Prvog svjetskog rata, pojava fašizma u Italiji i nacizma u Njemačkoj, propast ruske revolucije, španjolski građanski rat, konačna eksplozija napetosti u vidu Drugog svjetskog rata, njegove katastrofalne posljedice i utrka u naoružanju koja je uslijedila – o svemu tome Fromm će s gorkim humorom ustvrditi: „povijesno razdoblje koje sam proživio postalo je društveni laboratorij bez greške“<sup>7</sup>.

Istovremeno, na individualnom planu Fromm je također imao obilje materijala za promatranje, jer se psihoanalitičarskom praksom bavio od 1924. godine<sup>8</sup> (premda je svoju psihoanalitičarsku praksu započeo nakon postignutog doktorata iz sociologije, bez medicinskog obrazovanja, što je zasigurno utjecalo na njegovo s vremenom sve veće razilaženje s Freudom i postupnu reviziju gotovo svih teorijskih principa koje je Freud postavio)<sup>9</sup>.

U tolikoj mjeri upućen na promatranje društvenih događaja i ljudskog ponašanja, jasno je kako je Fromm mislilac koji se nikada nije oslanjao isključivo na teoriju, tj. spekulaciju, jednako kao što nije bio sklon isključivo empirijskim promatranjima bez teorije (što je zamjerao društvenim znanostima svoga vremena), već je vjerovao u „nadmoćnu vrijednost spajanja empirijskog promatranja sa spekulacijom“ te je spremno „revidirao vlastite teorije kada je promatranje to opravdavalo“.<sup>10</sup>

Unatoč teorijskom interesu za politiku koji je razvio još u dječjačko doba, Fromm se dugo nije aktivno uključivao u politički život, smatrajući se nedovoljno sposobnim za to zbog svojeg temperamenta. To se ipak promijenilo kratko prije pisanja *S onu stranu okova iluzije*, kada se odlučio pridružiti Američkoj socijalističkoj partiji i pokretu za mir. Tu će odluku

---

<sup>6</sup> Jay, 1982., str. 146-147.

<sup>7</sup> Fromm, 1989. (S), str. 14.

<sup>8</sup> Flego, Predgovor – U ime biofilije, u: Autoritet i porodica, 1984., str. 34.

<sup>9</sup> Stojić, Predgovor – Bekstvo od slobode – kuda?, u: Bekstvo od slobode, 1969., str. 15-16.

<sup>10</sup> Fromm, 1989., str. 13. (S)



Fromm objasniti na znakovit način: „(...) osjetio sam da mi je dužnost ne ostati pasivan u svijetu koji, čini se, kreće spram katastrofe koju je sam izabrao.“<sup>11</sup> Tome on odmah dodaje da nije riječ samo o obavezi, već i o svojevrsnoj ljudskoj potrebi koja se rađa u nezdravom i dehumaniziranom svijetu te teži radu i bliskosti s ljudima s kojima se dijele iste ljudske brige.

Iz dosad rečenog podosta se jasno ocrtavaju Frommove temeljne preokupacije, kao i uzroci koji su do njih doveli – dijelom događaji na individualnoj razini, a dijelom događaji koji su potresali cijele nacije i kontinente. No bitno je naglasiti sljedeće: Fromm nije suzdržan, analitički precizan i „hladan“ znanstvenik koji teži tek tome da se ljudsko stanje što bolje opiše, pa niti samo tome da se ono razumije i stavi u određeni kontekst, da se objasni određenim kauzalnim vezama; Fromm se od svojeg predmeta ne može distancirati jer je i sam njegov dio, jer je i on, prema vlastitom priznanju, žrtva svijeta kojeg doživljava nezdravim i dehumaniziranim. Stoga on svome predmetu prilazi s najiskrenijim interesom, te tražeći odgovor na pitanje o čovjeku, istovremeno traži odgovor na pitanje o vlastitoj egzistenciji. Tako njegova misao ne staje na pukom opisu ili „razumijevanju“, već ide i korak dalje – do kritike, do zauzimanja jasnog stava o stanju u kojem se zapadni svijet nalazi, o odnosu društva i pojedinca, načinu na koji jedno oblikuje drugo i razlozima zbog kojih danas taj odnos u mnogim aspektima možemo smatrati nezdravim i poremećenim. Konačno, Fromm ne staje niti na kritici postojećeg: on nudi viziju mogućeg poboljšanja, sretnije budućnosti. Ako svijet zaista „kreće spram katastrofe“, onda Fromm smatra svojom dužnošću glasno na to upozoriti i pokušati ga vratiti na pravi put. Konkretno načine kako to smatra mogućim, kao i druge bitne teme koje su ovdje samo naznačene, detaljno ćemo razmotriti u kasnijim poglavljima.

### **3. Frankfurtska škola i kritička teorija**

Fromm je akademsko obrazovanje stekao pretežno u svome rodnom gradu, na sveučilištu u Frankfurtu. Ovo će sveučilište u narednim godinama odigrati veoma bitnu ulogu u intelektualnom životu Europe i razvoju kritičke teorije društva<sup>12</sup>, koja će obuhvatiti nekoliko generacija teoretičara (neo)marksističke orijentacije u periodu od 30-ih godina 20. stoljeća nadalje. Kritička teorija, pojam koji se često koristi u raznim užim ili širim značenjima, temeljno se odnosi na teoriju koja, za razliku od „tradicionalne“ (bilo društvene ili znanstvene), ima ne samo eksplikacijsku, već i praktičnu, normativnu, emancipacijsku ulogu

---

<sup>11</sup> Isto, str. 13-14.

<sup>12</sup> Critical Theory, URL: <http://plato.stanford.edu/entries/critical-theory/> (25.07.2012.).

u društvu – teorija je kritička u mjeri u kojoj teži ljudskoj emancipaciji, ili riječima Maxa Horkheimera, kritička teorija teži „oslobođanju ljudskih bića od okolnosti koje ih porobljuju“<sup>13</sup>. U najširem smislu, kritička je teorija temeljena na ideji borbe protiv dominacije te stvaranja prostora za slobodu. „Pojam kritike koji je bitan za francuske teoretike nije tek socijalno primijenjeno klasično određenje o kritici kao vještini prosuđivanja; on je, naime, uzet u biti dvoznačno: kao kritika socijalne zbilje s obzirom na metodičke zasade Marxove kritike, ali i u odnosu spram ideologijskog „samorazumijevanja“ zbilje, te kao imanentna kritika svake teorije s obzirom na njezine praktično-društvene pretpostavke i implikacije.“<sup>14</sup>

Jedna od važnih inovacija kritičke teorije naspram tradicionalnih jest u znatno drugačijem, širem i plodnijem shvaćanju znanja: znanje nije sadržano samo u krutim teorijama, već je ono prvenstveno *praktično*; znanje koje poziva na djelovanje u cilju promjene. Odnos teorije i prakse (koji je u marksističkom rječniku postao poznat pod terminom *praxis*, svojevrsna samostvaralačka akcija), nije unutar kritičke teorije sveden naprosto na suprotnost kontemplativnoj aristotelovskoj *teoriji*, već između njih postoji dijalektička veza, oblikovanje akcije teorijskim razmatranjima.<sup>15</sup> Pritom treba naglasiti i nesklonost kritičke teorije da se zatvori u bilo kakav konačan, sustavan filozofijski iskaz: kritička se teorija prvenstveno razvijala kao dijalog s drugim sustavima i tradicijama, zadržavajući pritom svoje otvoreno, istraživačko, nesvršeno svojstvo. Stoga je ona prije bila kritičar i poticatelj drugih mislioca i teorija, no što je sama predstavljala zaokruženu i konačnu teoriju.<sup>16</sup>

Ono što kritičku teoriju u ovom smislu čini doista kritičkom jest njeno razotkrivanje i objašnjavanje ideologije. Ako je, stoga, zadatak kritičke teorije procjena racionalnosti nekog sistema društvene dominacije s obzirom na pitanje pravde, onda kritika ideologije ima ulogu razotkrivanja lažnih racionalizacija društvenih nepravdi (poput superiornosti bijele rase nad crnom i sl.). Ujedno je uloga takve kritike predlaganje promjena, alternativnih načina oblikovanja društvenih veza. Problem ideologije ključni je i sveprisutni problem u djelima nastalim u krugu kritičke teorije društva.<sup>17</sup> Stoga je kritička teorija „nerazdvojni moment

---

<sup>13</sup> Isto

<sup>14</sup> Puhovski, 1989., str. 3.

<sup>15</sup> Jay, 1982., str. 22.

<sup>16</sup> Isto, str. 79.

<sup>17</sup> The Frankfurt School and Critical Theory, URL: <http://www.iep.utm.edu/frankfur/> (27.07.2012.).

historijskog napora za stvaranjem svijeta koji dostaje potrebama i snagama čovjeka (Zsch., VI, S. 626)“.<sup>18</sup>

Kritička se teorija najvećim dijelom razvijala na Institutu za društveno istraživanje<sup>19</sup> (*Institut für Sozialforschung*) koji se nalazio na sveučilištu u Frankfurtu, a osnovao ga je 1923. godine Felix Weil, student filozofije, sa željom okupljanja različitih marksističkih ideja koje su se u to vrijeme razvijale u zapadnoj Europi. Prema sjedištu Instituta dolazi (neformalni) naziv „Frankfurtska škola“, koju su činili pretežno neomarksistički orijentirani njemački intelektualci. Popularnost i značaj Instituta brzo su rasli, pa tako tijekom 30-ih godina, zbog neprijateljske atmosfere unutar jačajućeg njemačkog nacionalizma, i frankfurtski Institut za psihoanalizu svoja istraživanja i predavanja prenosi unutar Instituta za društveno istraživanje. Sedam godina nakon osnutka Instituta, na mjesto direktora dolazi Max Horkheimer, koji ubrzo postaje ključnom figurom i svojevrsnim vođom intelektualnog pokreta koji je odatle potekao. Horkheimer je bio jedan od glavnih osnivača „filozofski“ usmjerene interpretacije Marxa (premda u mnogočemu različite od tada vladajućih tendencija, s kojima se on, kao i drugi pripadnici škole, često oštro sukobljavao).

Iz tih težnji rodila se i ideja pokretanja *Časopisa za društveno istraživanje* (*Zeitschrift für Sozialforschung*), časopisa u kojem će sudjelovati mnogi značajni kritički teoretičari, uključujući Pollocka, Löwenthala, Adorna i Fromma, te koji će u narednim godinama biti mjestom rađanja jezgre kritičke teorije. Premda nije bio dugoga vijeka (izlazio je od 1932. do 1941.), časopis je ostavio značajan trag, povezujući na jedinstven način intelektualnu nezavisnost, kritičku analizu i humanistički protest te pružajući jedinstveni program svojim suradnicima, a pritom im ostavljajući dovoljno prostora za njihove individualne teorijske sklonosti i interese. Jedna od glavnih osobina časopisa bilo je: „nezapadanje u apstraktno negiranje svega onoga što nije marksističko, nego upravo pokušaj da se spoznaju razlozi jednostranosti ili nedovoljnosti pojedinih koncepcija, a da se pozitivni rezultati takvih nastojanja iskoriste u izgradnji dublje marksističke slike svijeta i čovjeka“.<sup>20</sup>

Gotovo je svim pripadnicima užeg kruga Instituta zajedničko njihovo židovsko porijeklo. Upravo je stoga, dolaskom nacista na vlast, opstanak Instituta i mnogih njegovih članova (uključujući i Fromma) bio ozbiljno ugrožen, te se Institut privremeno seli na

---

<sup>18</sup> Puhovski, 1989., str. 35.

<sup>19</sup> The Institute of Social Research Frankfurt/Main, URL: <http://www.ifs.uni-frankfurt.de/english/history.htm> (26.07.2012.).

<sup>20</sup> Vranicki, 1961., str. 359

sveučilište Columbia u SAD-u. Iskustvo rasta i pobjede rušilačkih tendencija u Njemačkoj te novog svjetskog rata potiče suradnike da dodatni naglasak u radu Instituta stave na ulogu teorije kao „faktora poboljšanja stvarnosti“.<sup>21</sup> Po završetku rata Institut se vratio u Frankfurt gdje nastavlja svoja istraživanja, sada posebice usmjerena na pitanje odnosa ideologije i demokratske kulture u poslijeratnom društvu Zapadne Njemačke, istraživanja razvojnih trendova kasnog kapitalizma, kao i sve češću pojavu njemu svojstvenih konformističkih i autoritarnih ličnosti.<sup>22</sup>

#### 4. Čovjek kao tema filozofije – Fromm i filozofska antropologija

Odredimo li zanimanje za čovjeka osnovnim Frommovim polazištem, trebamo se zapitati i kakva je njegova pozicija spram filozofske antropologije, tj. spram onih mislilaca, Frommovih suvremenika, koji su s tla filozofije promatrali isti predmet. Frommov pogled na čovjeka bio je, kako smo već istakli, kompleksan i uključivao je pristupe raznih disciplina. Uvidi filozofije i antropologije imali su tu značajno mjesto, no ipak, Fromm ne pripada užem krugu filozofske antropologije 20. stoljeća, a čijim su glavnim predstavnicima smatraju Plessner, Gehlen, Scheler, Cassirer, Landman i drugi. Fromm nekim od ključnih tema filozofske antropologije 20. stoljeća posvećuje relativno malo pažnje (kao što je stupnjeviti razvoj od životinje do čovjeka, specifičnost čovjeka naspram ostalog života i sl.), dok istovremeno daje veoma široke uvide u teme koje su među spomenutim autorima bile od manjeg značaja (kao u svojim političkim ili psihoanalitičkim razmatranjima). Ovdje ćemo, pomoću nekih Frommovih ideja i koncepata koji će biti detaljnije predstavljeni kasnije u radu, staviti Fromma u naznačeni kontekst isticanjem nekih interesa i ideja koje dijeli sa spomenutim autorima.

Filozofska se antropologija relativno kasno izborila za status zasebne filozofske discipline. Dok neki njene začetke nalaze u radovima njemačkih teoretičara 16. i 17. stoljeća, drugi njenim utemeljiteljem smatraju tek Maxa Schelera, koji je svojim «antropologijskim obratom» upozorio na važnost filozofskog utemeljenja razumijevanja čovjeka, njegove biti i prirode, njegovog položaja u kozmosu. Takva, *filozofska* antropologija cilja na znanje o cjelini

---

<sup>21</sup> Isto, str. 25.

<sup>22</sup> Critical Theory, URL: <http://plato.stanford.edu/entries/critical-theory/> (25.07.2012.).

čovjeka, ali i – što je veoma bitno – na čovjekovo samorazumijevanje, kao sliku o njemu samome koja za njega ima konstitutivnu i regulativnu ulogu.<sup>23</sup>

U Schelerovoj ranoj koncepciji čovjeka temeljno je njegovo shvaćanje čovjeka kao prijelaznog stadija između životinje i Boga, te čovjekove vječne žudnje da nadiđe samog sebe, njegove žudnje za Bogom, kojom *homo bestiae* postaje u punom smislu čovjek, ne tek *puki* čovjek, već «beskrajna, potpuna osoba». Tek u ovome leži njegova prava ljudskost. «Čovjek se može fundirati samo kao «historijski», na Boga upućeni čovjek», «on je vatra, strast da ide preko sebe – zove li se cilj «nadčovjek» ili «bog».»<sup>24</sup>

Slične ćemo formulacije naći i kod Fromma, koji u svojoj interpretaciji vjerskih tekstova shvaća Boga «jednim od mnogih poetskih izraza najviše vrijednosti humanizma», a čovjeka napravljenim na sliku Božju, prema idealu kojem vječno teži, iako ga nikad ne dostiže u njegovoj savršenosti. Također, i Fromm će isticati historijsko fundiranje čovjeka, otvorenost njegove prirode koja se dovršava tek u procesu povijesti. Ipak, Schelerov Bog je nedovršen, tek nastajuć, jer su opstajanje čovjekom i postajanje Bogom upućeni jedno na drugo, i time se Scheler odvaja od „onih napola djetinjasto, napola slabo distancirajućih odnosa čovjeka prema božanstvu“<sup>25</sup> koji proizlaze iz ljudske slabosti i potrebe za osloncem. Tako Schelerov Bog prelazi onu granicu, onu nedostižnost i odvojenost od čovjeka koju je postavio biblijski Bog, a o kojemu nam govori Fromm: ovdje je, naprotiv, riječ o „*osobnom čovjekovom ulogu* za božanstvo, *samoidentificiranjem* s njegovim duhovnim aktom“<sup>26</sup>.

Zanimljivo nam je ovdje i Schelerovo određenje ljudskog, tj. onog što čovjeka čini čovjekom: Scheler ne-ljudskim oblicima života pripisuje instinkte, tj. „jedinstvo pred-znanja i radnje“, asocijativne procese i, u razvijenijih vrsta, čak i neke oblike inteligencije. No razlika čovjeka naspram životinjskih vrsta nije tek gradijalna, već fundamentalna, tj. *bivstvena*: čovjek ima *duh*, zbog čega je on egzistencijalno neovisan o organskom, slobodan je, odriješen. Čovjek nije vezan za nagon i nije uronjen u svoju okolinu, već je otvoren prema svijetu. Ujedno, samo čovjek pored svijesti ima i samosvijest, što znači da samog sebe posjeduje i da samome sebi može postati predmetom.<sup>27</sup>

Do sličnih ideja dolazi i Helmuth Plessner, čije se razumijevanje čovjeka koncentrira oko pojma *ekscentrična pozicionalnost*, kojim on označava stupanj razvoja na kojem se nalazi

---

<sup>23</sup> Burger, 1993., str. 10-11.

<sup>24</sup> Isto, str. 85.

<sup>25</sup> Scheler, 1987., str. 108.

<sup>26</sup> Isto

<sup>27</sup> Isto, str. 45-50.

čovjek i specifičnost njegove egzistencije u odnosu na ostali organski svijet. Taj pojam podrazumijeva individuum koji je postavljen u vlastiti centar, centar pozicionalnosti, zahvaljujući čemu ima distancu prema samome sebi i mogućnost refleksije. Čovjek, kao i životinja, ima svoj centar, ali jedino je čovjek tog centra svjestan i time ga nadilazi; on nije, poput životinje, ograničen na ovdje-sada. Stoga i Plessner zaključuje kako je čovjek biće na granici, biće koje tijelom ostaje životinja, a čija se viša forma egzistencije temelji samo na njegovoj ekscentričnosti.<sup>28</sup>

I Plessner, poput Schelera, ali i Fromma, konstatira da čovjek po svojoj prirodi nije dovršen, „on sebe *tek treba učiniti onim što već jest*“<sup>29</sup>. Za razliku od životinje, on je izgubio svoju prirodnost, sigurnost instinkata, zadani način života, direktno djelovanje. On sebe mora izgraditi, mora „voditi život koji živi“. Čovjek je konstitutivno bezavičajno biće, koje putem umjetnih stvari mora stvoriti ravnotežu i izgraditi svoj zavičaj. Ova temeljna potrebitost za nadopunom pokretač je svih ljudskih djelatnosti te u konačnici i čitave kulture.<sup>30</sup> Fromm, kako ćemo pokazati u narednim poglavljima, razmišlja na sličan način kada govori o čovjekovoj situaciji: čovjek je osuđen na nerješive egzistencijalne dihotomije koje je ipak primoran neprekidno rješavati; u stalnom je stanju neravnoteže; protjeran je iz raja (prirodnog svijeta), što s jedne strane znači slobodu, a s druge strane predstavlja najveći teret; suočen je sa strahom od smrti, strahom od zbilje, od budućnosti.

Slične konstatacije naći ćemo kod još jednog velikog predstavnika filozofske antropologije, Arnolda Gehlena. U svojem djelu *Čovjek: Njegova narav i njegov položaj u svijetu*<sup>31</sup> Gehlen na temeljima biologije, ali uključujući i dosege psihologije, spoznajne teorije, fiziologije, sociologije itd., nastoji utvrditi čovjekovu bit, uspostaviti sveobuhvatnu sliku čovjeka kao samostalnog i cjelovitog bića. Čovjek je biće sa *zadaćom*, a ta zadaća te ujedno najvažnije čovjekovo svojstvo jest to da mora zauzeti neki stav prema sebi, da se mora *odnositi prema samome sebi*, ne naprosto živjeti, već *voditi* svoj život. Gehlen se poziva i na Nietzschea, koji čovjeka naziva „još neutvrđenom životinjom“.<sup>32</sup> U mnogočemu se Gehlen slaže s Plessnerom: čovjek u odnosu na ostali živi svijet ima „poseban položaj“, pri čemu Gehlen naglašava važnost fizičkog ustroja čovjeka, točnije, njegove morfološke manjkavosti. Čovjek je biće nedostataka, neprilagođen je i nespecijaliziran, nema prirodni okoliš poput

---

<sup>28</sup> Burger, 1993., str. 96-99.

<sup>29</sup> Plessner, 2004., str. 280.

<sup>30</sup> Isto, str. 280-283.

<sup>31</sup> Gehlen, 2005.

<sup>32</sup> Isto, str. 8.

životinja, no upravo tu leži veza čovjekovog tjelesnog i duhovnog ustroja. Čovjek mora svijet djelatno preraditi po svojoj mjeri, stoga je on *djelatno* biće. Tako prerađena priroda čini kulturu, čovjekovu „drugu prirodu“. Upravo to je, dakle, ljudska zadaća: vlastitim naporom izgraditi sebe i svoj svijet, prevladati svoju nedovršenost i manjkavost.<sup>33</sup>

Gehlen stoga inzistira da između čovjeka i životinje ne postoji samo stupnjevita razlika, prema čemu bi ljudska inteligencija bila tek viši razvojni stupanj u odnosu na životinjama svojstvenu inteligenciju i instinkte, kao što ni princip koji čovjeka čini čovjekom ne može biti sadržan u duhu, „protuprirodnoj“ egzistencijalnoj oslobođenosti čovjeka od organskog, od nagona i okoliša, kako je smatrao Scheler. Novi organizacijski pristup koji karakterizira čovjeka čini ga izuzetnim, jedinstvenim bićem čiji su *egzistencijalni uvjeti* posve drugačiji od životinjskih: „čovjek u svojem pukom postojanju nalazi zadaću da njegovo postojanje postane njegovom vlastitom zadaćom i postignućem“<sup>34</sup>, drugim riječima, da svojom djelatnošću od sebe nešto učini, a za taj cilj priroda ga je opskrbila posve novim sposobnostima, kao što mu je s druge strane uskratila sposobnosti i fizičku opremljenost koju posjeduju životinje. Budući da nije dovršen, čovjek je usmjeren na budućnost, na ono što tek treba postići, na ono udaljeno. No čovjek može, napominje Gehlen, u svojoj životnoj zadaći doživjeti i neuspjeh – stoga je on i *rizično* biće.<sup>35</sup>

Kod Fromma, premda nešto drugačije formulirane, naći ćemo mnoge od ovih ideja. To su već spomenuta specifično ljudska egzistencijalna situacija, nužnost izgradnje vlastitog svijeta, tj. suočavanja s prazninom, nedovrшеноšću, slobodom koje čovjeka prisiljavaju na djelovanje i samorazvoj. Kod Gehlena se, kao i kod Fromma, javlja i element mogućeg neuspjeha u toj zadaći, što će Fromm u svojim djelima često spominjati – kao bijeg od slobode, kao nezrelost i povlačenje u lažne forme sigurnosti. Fromm slično kao i Gehlen govori o čovjekovoj neopremljenosti instinktima koji bi ga usmjeravali, što ga u biološkom smislu čini najnemoćnijom od svih životinja, no „upravo ta biološka slabost predstavlja osnovu njegove snage i prvotan razlog razvijanja njegovih specifično ljudskih kvaliteta“<sup>36</sup>. Također, i Gehlen i Fromm imaju holistički pristup razumijevanju čovjeka te svoja antropološka razmatranja obogaćuju i spoznajama drugih disciplina, pri čemu Gehlen veću važnost pridaje biologiji, dok je Fromm skloniji uvidima sociologije, psihologije i psihoanalize.

---

<sup>33</sup> Isto, str. 7-37.

<sup>34</sup> Isto, str. 14.

<sup>35</sup> Isto, str. 28.

<sup>36</sup> Fromm, 1984., str. 45. (Č)

Premda u odnosu na filozofe koje smo spomenuli Fromm ne daje ni približno tako pomne i precizne izvode o razvoju i konstituciji čovjeka u odnosu na ostali živi svijet, njegova se stajališta ugrubo poklapaju s tim teorijama, barem u nekim krajnjim konzekvencama. Čovjek jest izdvojen, drugačiji, on nije samo stepenica više u razvoju, već je on prekid, novost i jedinstveni oblik života u prirodi. On transcendira samog sebe, oslobađa se tijesne vezanosti uz prirodu i okoliš, uz ovdje-sada, te gleda u budućnost i sam izgrađuje svoj svijet – kako vanjski, tako i unutarnji. Iako je to njegova jedina prava i neizbježna zadaća, uspjeh u njoj nije mu zajamčen. Kako ćemo pokazati, Fromm sa spomenutim filozofima dijeli i uvjerenje da čovjek sveden na „stroj za hranjenje i razmnožavanje“ nije čovjek, jer ga njegov „duh“ (ne nužno u Schelerovom smislu) uzdiže od te razine i tjera na stalni rast i napredovanje, na samorefleksiju te traženje svoga mjesta na svijetu, traženje smisla. Čovjekov primarni zadatak nije, kao što je slučaj sa životinjama, puko preživljavanje – čovjek, naprotiv, mora „postati čovjekom“, „voditi život“, „učiniti sebe onim što već jest“.

## 5. Frommovo shvaćanje čovjeka

### 5. 1. Čovjek kao Bog?

Kao uvod u Frommovo shvaćanje čovjeka, upotrijebit ćemo neke od ideja izraženih u djelu *Bit ćete kao Bog*<sup>37</sup>, objavljenog 1966. godine, dakle, u zrelijem periodu njegova stvaralaštva, gdje je većina njegovih teza o čovjeku već bila formirana. Ranije smo spomenuli važnost koju su *Talmud* i *Stari Zavjet* imali za razvoj Frommovih intelektualnih interesa. Djelo *Bit ćete kao Bog* predstavlja njegov pokušaj da, analizom i kritikom ovog drevnih tekstova, pokaže što je čovjek, kakva je njegova priroda i kakve su mu mogućnosti, kakav je njegov odnos prema autoritetu i slobodi. Sve će te teze biti preciznije i dublje raspravljene u idućim poglavljima, a ovdje im je svrha samo da ugrubo skiciraju Frommovu misao, te nam ujedno pokažu njegovu neobičnu, *neteističku* interpretaciju ovih vjerskih tekstova.

Fromm na vrlo zanimljiv način povezuje drevne vjerske tekstove s aktualnom (ili bolje rečeno, univerzalnom) ljudskom situacijom. Ogrativši se od vjerskog i dogmatskog tumačenja, on nam ukazuje na mogućnost interpretacije *Starog Zavjeta* kao revolucionarnog teksta, čije su osnovne teme „oslobođenje čovjeka od incestuozne veze s tlom i krvi, od pokoravanja idolima, od ropstva, od moćnih gospodara, a za slobodu pojedinca, naroda i

---

<sup>37</sup> Fromm, 1986. (B)



cijelog čovječanstva.<sup>38</sup> Fromm pritom jasno izražava svoj stav o Bogu i *Bibliji*: „Vjerujem da je pojam Boga bio povijesno uvjetovan izraz unutrašnjeg iskustva. (...) Bog predstavlja jedan od mnogih poetskih izraza najviše vrijednosti humanizma, a ne stvarnost po sebi. (...) Kada bih pokušao svoj stav približno definirati, nazvao bih ga neteističkim misticizmom.“<sup>39</sup>

Temeljna biblijska tvrdnja da je čovjek napravljen na sliku božju navodi nas na pitanje što to govori o čovjeku: čini se da on može biti *kao* Bog, no – ovu zabranu Fromm tumači idejom „sebičnog“ Boga koja vjerojatno potječe iz arhaičnih dijelova *Biblije* – ne može *postati* Bog, ostaje smrtno biće. No on ga može oponašati i, zadobije li njegove kvalitete, biti *uz* njega – osobine Boga pretvaraju se u norme ljudskog djelovanja i tako omogućuju približavanje idealu. Jasne su antropološke konzekvence koje iz stoga slijede: čovjek je jedino biće s neograničenom mogućnošću evolucije (rečeno biblijskim rječnikom – jedino biće nakon čijeg stvaranja Bog nije rekao: „dobro je“!), čime se smatra da čovjek nije dovršen i da svoju *urođenu prirodu* treba tek dovršiti u *procesu povijesti*.

Cilj tog ljudskog razvoja, koji svaki čovjek mora proći za sebe, jest u napuštanju incestuoznih veza s prirodom i prihvatanju nezavisnosti i slobode. To je ujedno čovjekov najteži i najvažniji zadatak, jer je bolno prekidanje veza s pupčanom vrpcom, s majkom i ocem kao zaštitnim omotačem, istovremeno oslobađanje od lanaca, od nezrelosti i podčinjenosti. Ono o čemu psihologija ili psihoanaliza govore jednim rječnikom, Biblija govori drugim: Adam i Eva bivaju protjerani iz raja, ali tek tada počinje njihova *povijest*: prekidanjem primarnih veza s prirodom „njihove se oči otvaraju“, oni spoznaju slobodu, spoznaju sami sebe kao individualna bića, a ujedno spoznaju užas otuđenja i samoće. No to su uvjeti humanizacije čovjeka koji se sam mora vratiti u okrilje prirode u jednom novom, harmoničnom odnosu. Stoga to nije priča o čovjekovu „padu“, već upravo o njegovu usponu, o njegovu buđenju.

Ipak, nezavisnost se ne postiže tek nadvladavanjem fiksacija za „krv i tlo“, primarnih veza s majkom-prirodom, jer izgubivši ovaj oslonac, čovjeka obuzima „najstrasnija težnja da se vrati u svijet jedinstva koji mu je bio domom prije nego što je postao „neposlušan“.“<sup>40</sup> Mnoge mu sile mogu pružiti sigurnost i izvjesnost: nacija, društvena položaj, postignuće, novac, moć. Fromm pokazuje kako ovdje vjerski tekstovi daju samo djelomičan odgovor: dok slušanje Boga oslobađa čovjeka fiksacija prema idolima, drugim ljudima i raznim izvanjskim silama, takvo shvaćanje slobode ne ide do zadnje konzekvence – slobode *od* Boga. U

---

<sup>38</sup> Isto, str. 91.

<sup>39</sup> Isto, str. 101.

<sup>40</sup> Isto, str. 155.

*Talmudu* ipak postoje naznake mogućnosti čovjekova potpunog osamostaljenja čak i od Boga, što svakako ukazuje na pozitivan razvoj shvaćanja Boga od *Starog zavjeta* pa do kasnije židovske literature, no općenito govoreći, zaključuje Fromm, iz ovih je tekstova teško anticipirati potpunu ljudsku nezavisnost i slobodu – koje zapravo predstavljaju krajnji cilj čovjekova razvoja. No zato je tu svakako prisutan prvi korak toga razvoja (iako mnoga tumačenja Biblije to ne bi smatrala „razvojem“): čin nepokoravanja jest prvi čin slobode, bolni progon iz raja njegova je prva posljedica. Stoga se i „početak oslobođenja nalazi u ljudskoj sposobnosti da pati“<sup>41</sup>. Patnja nagoni potlačenog čovjeka da se suprotstavi te upravo u tome leži njegova mogućnost slobode, promjene, revolucije. Utoliko je i *Stari Zavjet* revolucionaran tekst, jer je čovjeku dana mogućnost da se pobuni, da stvara vlastitu povijest. On je slobodan da odabire svoj put i sam snosi posljedice toga izbora. „Izraženo mojim neteističkim rječnikom: čovjek je prepušten sebi i nitko ne može uraditi za njega ono što sam nije u stanju napraviti.“<sup>42</sup> Kako je već rečeno, tu leži i začetak povijesnog procesa – čovjek je stranac u svijetu te mora iskusiti razdor između sebe kao subjekta i svijeta kao objekta, kako bi mogao nadvladati tu razdvojenost. Fromm zaključuje: „U povijesnom procesu čovjek ponovo rađa samog sebe. Postaje ono što potencijalno jest i postiže ono što je zmija – simbol mudrosti i pobune – obećala, a što patrijarhalni, ljubomorni Adamov Bog nije želio: da čovjek bude poput samog Boga.“<sup>43</sup>

## 5. 2. Pitanje ljudske prirode

Nakon ovog uvoda u Frommovu sliku čovjeka predstavljenu kroz njegovo kritičko tumačenje vjerskih tekstova, prijeći ćemo na sustavniji prikaz čovjeka, počevši od samog temelja – ljudske prirode.

Bitno je odmah napomenuti da je, za razliku od drugih predstavnika Frankfurtske škole (poput Horkheimera i Adorna) koji su isticali nereprezentativno svojstvo istine i nemogućnost definiranja bitnog čovjeka, Fromm uvijek branio pojam filozofske antropologije i zbiljnost ljudske prirode. Ona za njega, međutim, „nije bila fiksni pojam, kao rimska *natura*, nego prije ideja čovjekove potencijalne prirode, slično grčkom *jestastvu* (*fysis*)“, ona se, dakle, stvara kroz srodnost čovjeka sa svijetom i njegovu interakciju s drugima.<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> Isto, str. 158.

<sup>42</sup> Isto, str. 158.

<sup>43</sup> Isto, str. 180.

<sup>44</sup> Jay, 1982., str. 150.

Fromm je u svome izučavanju čovjeka i njegove prirode na nov i plodan način ujedinio sociologiju, filozofiju, društvenu kritiku i marksizam, psihologiju i psihoanalizu, antropologiju, etiku i religiju. Jedno od njegovih najznačajnijih ranijih djela, u kojem se već jasno ocrtavaju njegove glavne teorijske preokupacije te koje jasno postavlja pitanje o čovjeku, jest djelo *Čovjek za sebe*<sup>45</sup>, svojevrsni nastavak jednako utjecajnog *Bijega od slobode*, objavljenog nekoliko godina ranije. Već ovdje Fromm govori o „nauci o čovjeku“, no odmah naglašava da o takvoj nauci misli u širem, sveobuhvatnom smislu, a ne u značenju konvencionalne antropologije. „Pojam nauke o čovjeku počiva na pretpostavci da njezin predmet proučavanja – čovjek – postoji i da postoji ljudska priroda karakteristična za ljudsku vrstu“<sup>46</sup> – ovime Fromm eksplicitno otvara pitanje ljudske prirode, kojem će se u kasnijim djelima mnogo puta vraćati.

Da bi naznačio svoju poziciju, Fromm se odmah ograđuje od dviju teorija koje su kroz povijest oblikovale shvaćanje čovjeka te koje su, zbog svojeg isključivog karaktera, vodile češće do proturječja nego do konstruktivnog rješenja. To su s jedne strane teorije po kojima se ljudska priroda smatra stalnom, nepromjenjivom i unaprijed zadanom, a koje su uvijek pogodovala onim autoritarnim misliocima, kao i onim povijesnim epohama i režimima, koji su teorijom o nepromjenjivosti ljudske prirode htjeli opravdati svoje etičke sisteme i društvene institucije – navodno sagrađene upravo u skladu s tom ljudskom prirodom. Stoga ne čudi da su se kao opreka takvim teorijama pojavile one koje, temeljem promatranja na tlu antropologije, psihologije i komparativne sociologije, tvrde da je ljudska priroda beskrajno savitljiva i prilagodljiva uvjetima i situacijama u kojima se svaki pojedinac nalazi – stoga u ovom pojmu *prirode* nema ničeg fiksnog i pretpostavljenog, pa u skladu s time društvene norme i institucije također trebaju biti prilagodljive. No, dok prvo shvaćanje Fromm kritizira kao moguće filozofsko opravdanje društvene nepravde i promicanja parcijalnih interesa, ovo drugo pati od jednako ozbiljnih političkih i moralnih nedostataka: dovedena do svojih krajnjih konzekvenci, ta teorija kazuje da zapravo ne postoji ništa što bismo mogli nazvati *ljudskom prirodom* (osim one koju definiraju osnovne fiziološke potrebe), da je taj pojam prazan ukoliko je čovjek samo lutka društvenih uređenja i ukoliko ne postoje neke specifično ljudske unutarnje snage koje su unaprijed zadane jer su dio čovjeka kao takvog. Iz toga u praktičnom smislu slijedi da bi društvene institucije i norme, ma kako nepovoljne po čovjeka bile, mogle u potpunosti oblikovati pojedince koji se nikad ne bi mogli pobuniti ili bar osvijestiti svoju

---

<sup>45</sup> Fromm, 1984. (Č)

<sup>46</sup> Isto, str. 28.

lošu poziciju. Čovjek bi bio samo obrazac kulture, a ni jedan se poredak ne bi mogao procjenjivati sa stajališta ljudske dobrobiti, jer pojam „ljudskog“ ne bi ništa značio.

Stoga Fromm daje odgovor na svoje pitanje s početka: predmet nauke o čovjeku postoji, kao što postoji i njegova specifična priroda koju želimo ispitati. Svoju teoriju, koja pronalazi srednji put između dviju opisanih krajnosti, Fromm oslikava ovako: niti je ljudska priroda nepromjenjivi faktor prema kojemu se utvrđuju institucije i kultura, niti je kultura kruti okvir prema kojemu se oblikuje čovjek. Stavimo li čovjeka u ropstvo, on se toj situaciji može prilagoditi, recimo, snižavanjem svojih intelektualnih i moralnih kvaliteta, nepovjerenjem i neprijateljstvom, ali istovremeno će prilagodba takvim obrascima kulture koji se protive njegovoj prirodi izazvati kod njega mentalne i emocionalne poremećaje, poput neuroze ili psihoze, te ga nagoniti da izmijeni te društvene uvjete – budući da ne može izmijeniti vlastitu prirodu. «On (čovjek) ne može a da ne reagira; on se mora ili izopačiti i propasti ili stvoriti uslove koji su mnogo više u skladu s njegovim potrebama.»<sup>47</sup> Prilagođavanje, stoga, nije pasivno i nikad nije potpuno, a upravo se u tome korijeni i sama ljudska evolucija: spoj čovjekove prilagodljivosti i neuništivih osobina njegove prirode rezultira vječnim traženjem boljih uvjeta za njegove istinske potrebe; drugim riječima, rezultira historijom.<sup>48</sup>

### 5. 3. Ljudska situacija

Dublje razumijevanje ljudske prirode postići ćemo uvidom u ono što Fromm opisuje kao *specifično ljudsku situaciju*, kao ono što je čovjeku zadano i kao takvo određuje njegovu egzistenciju. Po čemu je čovjek bitno različit od drugih oblika života? „Prvi element koji razlikuje ljudsku od životinjske egzistencije jest negativan: relativna odsutnost instinktivne regulacije u odnosu na okolnu stvarnost.“<sup>49</sup> Slično Fromm o tome govori i u nešto kasnijem djelu *Zdravo društvo*. Tijesne spona s prirodom su raskinute te se rodila, u biološkom smislu, najbespomoćnija životinja – čovjek.<sup>50</sup>

To nas vodi do drugog bitnog elementa kojim je određena ljudska egzistencija. Čovjek ima samosvijest, razum i imaginaciju koji s jedne strane ukidaju „harmoniju“ životinjske egzistencije te čovjeka čine „anomalijom“ svemira, podvrgnutim zakonima prirode koje je dio te nemoćan da ih mijenja, a s druge ga strane čine jedinim bićem koje tu prirodu može i

---

<sup>47</sup> Fromm, 1986., str. 23. (Z)

<sup>48</sup> Fromm, 1984., str. 28-31. (Č)

<sup>49</sup> Isto, str. 44.

<sup>50</sup> Fromm, 1986. (Z)

transcendirati. On je svjestan sebe, svojih ograničenja, svoje smrtnosti. Um je stoga njegov blagoslov, a ujedno i njegovo prokletstvo. Time je čovjek stavljen u položaj stalne neravnoteže i opterećen zadatkom da riješi nerješive dihotomije svoje prirode. Najveća takva (egzistencijalna) dihotomija leži za čovjeka u razlici između života i smrti. On je živ, a ipak osuđen na smrt. Smrt je istinska suprotnost životu, a ipak je neminovna – stoga ona za čovjeka predstavlja nužni poraz. Druga dihotomija leži u nemogućnosti čovjeka da realizira sve svoje brojne i raznolike mogućnosti, jer je njegov život prekratak. Golem je jaz između onoga što bi *mogao* realizirati i onoga što *zaista* realizira. Treća egzistencijalna dihotomija odnosi se na istovremenu jedinstvenost svakog pojedinca i u tom smislu odvojenost čovjeka od drugih ljudi, nepodnošljivost te samoće i nužnu upućenost na druge, vječnu težnju da se s njima poveže, da uspostavi odnose te da osjeća pripadnost i solidarnost. Primoranost na rješavanje tih dihotomija rezultira dinamizmom ljudske povijesti, stalnim poticanjem na razvoj i iznalaženje novih rješenja te oblikovanjem svijeta koji čovjeku može biti dom, budući da je on, premda dijeli dom sa svim drugim bićima, jedini istovremeno i beskućnik upućen na neprekidno traganje. „Izgubivši raj, jedinstvo s prirodom, postao je vječni lutalica“.<sup>51</sup>

S obzirom na to, u djelu *Anatomija ljudske destruktivnosti II*, Fromm još jednom daje svoje viđenje ljudske biti: ona nije „definirana u terminima specifične kvalitete kao što su ljubav, mržnja, razum, dobro ili zlo, već jedino u terminima temeljnih *kontradikcija* koje karakteriziraju ljudsku egzistenciju i imaju svoj korijen u biološkoj dihotomiji nedostatnih instinkata i samosvijesti. Čovjekov egzistencijalni sukob proizvodi određene psihičke potrebe zajedničke svim ljudima. (...) Te sam psihičke potrebe nazvao egzistencijalnim, jer su ukorijenjene u samim uvjetima ljudske egzistencije. Imaju ih svi ljudi, njihovo je ispunjenje neophodno da bi čovjek ostao zdrav, kao što je zadovoljenje organskih nagona neophodno da bi ostao živ.“<sup>52</sup>

Kako se, po Frommu, čovjek može nositi s tom *ljudskom situacijom*? Postoji mnogo zavodljivih, ali pogrešnih načina. On svoj duh može umiriti ideologijama koje ga tješe uvjeravajući ga u vječni život, pravdu na onome svijetu ili ovozemaljski smisao koji se ispunjava u dužnostima, služenju naciji i slično. On također može svoj unutarnji nemir prigušiti neprestanim uživanjima ili poslovnom aktivnošću. Može ukinuti svoju slobodu koja ga straši i opterećuje pretvarajući se u instrument nekih izvanjskih sila, vjerujući da ga one transcendiraju i tako njegov problem mogu riješiti umjesto njega. No svi su ovi načini u svojoj osnovi bijeg pred istinom te stoga, po Frommu, ostavljaju čovjeka tjeskobnim i

---

<sup>51</sup> Fromm, 1984., str. 46. (Č)

<sup>52</sup> Fromm, 1989., str. 52-53. (A)

nezadovoljnim. Čovjek sam mora naći svoj smisao. Sada dolazimo do najvažnijeg pitanja: u čemu je taj smisao? Gdje i kako čovjek, mučen svojom vlastitom prirodom, svojom bezdomnošću, svojom odvojenošću, svojom smrtnošću, svojom slabošću, uopće može naći smisao i odgovore?

### 5. 3. 1. Ljubav kao spas od odvojenosti

Jasnu i temeljitu eksplikaciju odgovora na ljudsko pitanje, jedinog koji Fromm smatra ispravnim, naći ćemo u njegovu najpoznatijem djelu – *Umijeće ljubavi* (1956.)<sup>53</sup>. Fromm ovdje ponavlja dihotomije ljudske egzistencije, naglašavajući onu najtežu: „(...) sve to čini njegovu *odvojenost*, *otuđenu* egzistenciju nepodnošljivim zatvorom. On bi poludio kad se ne bi mogao osloboditi tog zatvora, izići iz njega i *združiti se* na ovaj ili onaj način s ljudima, s vanjskim svijetom.“ Te odmah potom: „Svijest o ljudskoj *odvojenosti*, bez *sjedinjenja posredstvom ljubavi* – izvor je stida. Ona je u isto vrijeme izvor krivnje i tjeskobe“.<sup>54</sup> To je ono što nam Fromm govori: odvojenost je čovjekov glavni problem - sjedinjenje kroz ljubav je jedino pravo rješenje.

Ovo je univerzalno stanje ljudi svake dobi i kulture. Ne uspijeva li postići cilj i napustiti zatvor svoje osamljenosti, čovjek pada u ludilo. Panika odvojenosti tada se može prevladati jedino povlačenjem iz vanjskog svijeta, ne bi li s njime iščeznuo i osjećaj odvojenosti, nepripadanja tome svijetu. Stoga čovjek teži sjedinjenju po svaku cijenu, a načina da se to postigne – ili barem da se stvori privid toga postignuća – ima mnogo. Pitanje je isto, odgovori su različiti. Ipak - naglašava Fromm - zanemare li se sitne razlike, otkrivamo da ih možemo svesti u svega nekoliko općih kategorija.

Prvi način postizanja tog cilja nalazimo u raznim vrstama orgijastičkih stanja – u stanju transa, drogiranosti, seksualnog uzbuđenja. Takva se stanja postižu zajednički, u odnosu s drugim ljudima, pa odatle proizlazi doživljaj sjedinjenja koji čovjeka neko vrijeme oslobađa napetosti. Ipak, tjeskoba odvojenosti se vraća te je rituale s vremenom potrebno ponavljati.

Drugi veoma raširen način postizanja sjedinjenosti jest konformizam, prilagođavanje grupi u kojem individualno „ja“ velikim dijelom iščezava kako bi što potpunije moglo pripadati gomili. Konformizam, premda uz visoku cijenu odricanja od vlastitih osjećaja i misli, pojedincu nudi spas od zastrašujuće samoće. Ta se činjenica odavno pokazala korisnom

---

<sup>53</sup> Fromm, 1985.

<sup>54</sup> Isto, str. 15.

u postizanju društvene kontrole: „Da prouzroče taj konformizam, diktatorski sistemi se koriste zastrašivanjem i terorom, a demokratske zemlje sugestijom i propagandom“.<sup>55</sup> Mehanizam koji dodatno olakšava konformistički stav leži u tome da ljudi najčešće nisu ni svjesni svoje konformnosti, već misle da slijede vlastite ideje i namjere, a činjenicu da i većina drugih misli i djeluje jednako, tumače kao dokaz ispravnosti vlastitih ideja. Ljudi tako pod idejom jednakosti postaju prije *jednoliki* nego *jedinstveni*, a neindividualiziranu jednakost automata dodatno propovijeda suvremeno društvo, kojem su upravo standardizirani ljudi-automati potrebni za što efikasnije funkcioniranje. Rutinizacija života, podjednako rada kao i užitaka, još više olakšava čovjekov samozaborav.

Treći način sjedinjenja je stvaralačka aktivnost – bilo umjetnika, bilo majstora. Kreativna ličnost se tu sjedinjuje s materijalom koji predstavlja svijet izvan nje i na taj način se povezuje s tim svijetom. No to može vrijediti samo za produktivni rad, koji nije karakterističan za moderni radni proces koji pojedinca svodi na činovnika ili radnika na pokretnoj vrpci, gdje nema prave stvaralačke aktivnosti i oslobađajućeg povezivanja s vanjskim svijetom.

Svi navedeni načini nošenja s problemom odvojenosti samo su djelomično uspješni. „Sjedinjenje postignuto u stvaralačkom radu nije interpersonalno; sjedinjenje postignuto u orgijastičkom spajanju je kratkotrajno; sjedinjenje postignuto konformizmom samo je pseudosjedinjenje.“<sup>56</sup>

Želja za interpersonalnim spajanjem najjača je želja u čovjeku, a nju je moguće postići jedino u ljubavi. Pritom treba pojasniti na koji način je ovdje shvaćena ljubav, budući da je taj pojam podložen vrlo raznolikim interpretacijama. Da bi bila odgovor na temeljni problem ljudske egzistencije, ljubav se mora pojaviti u svom zreлом obliku, a ne u nekom od oblika nezrelog simbiotskog sjedinjenja. Simbiotsko sjedinjenje je odnos temeljen na biološkoj povezanosti, kakva postoji između majke i fetusa. Ta biološka veza rođenjem djeteta nestaje, ali biva zamijenjena analognom psihičkom vezom. U zrelih odraslih ljudi ta veza nestaje i zamjenjuje se novim oblicima povezanosti, no ako do toga sazrijevanja ne dođe, osoba ostaje ovisna o drugoj osobi ili ideji (u seksualnom, religijskom ili kojem drugom smislu), bilo u formi mazohizma ili sadizma. O takvim zastranjenjima u čovjekovu razvoju bit će više riječi kasnije.

Suprotno tome, «zrela ljubav je sjedinjenje pod uvjetom očuvanja vlastitog integriteta, vlastite individualnosti. (...) Ljubav pomaže čovjeku da prevlada osjećaj osamljenosti i

---

<sup>55</sup> Isto, str. 19.

<sup>56</sup> Isto, str. 22-23.

odvojenosti, a ipak mu dopušta da bude svoj. (...) U ljubavi se zbiva paradoks da dva bića postaju jedno, a da ipak ostaju dvoje.»<sup>57</sup> Zrela ljubav treba uključivati aktivnost u smislu primjenjivanja slobodne ljudske snage, ona je davanje - više nego primanje, jer tek je davanje pravi izraz moći i životnosti; ljubav je briga, odgovornost, poštovanje i znanje. «Ljubav je aktivna zaokupljenost životom i rastom onoga što volimo.»<sup>58</sup>

Takva ljubav ujedno je odgovor na još jednu specifično ljudsku želju: želju da spoznamo «tajnu čovjeka». Čovjek je i sebi i svome bližnjemu nedokučiva tajna; on ni uza sav napor ne može zaista upoznati samoga sebe niti svoga bližnjega, jer što dalje posežemo u dubinu ljudske duše, to se ona čini još dubljom i njena tajna nam opet izmiče. Budući da je i to spoznavanje goruća ljudska potreba, čovjek često kreće na vratoloman (i pogrešan) put: put potpune moći nad drugom osobom, koja tu osobu prisiljava na preoblikovanje prema našim željama, koja ju pretvara u naš posjed. Preobličiti, rastrgati, ubiti – sve kako bi se iznudilo tajnu života. To je put koji može voditi u ekstreme sadizma, okrutnosti i destruktivnosti. Imati tuđi život u svojoj šaci, uništiti ga, izbliza promatrati uništenje i uživati u svojoj moći – to može stvoriti utješni osjećaj da se pokorilo tajnu života, da se u nju proniknulo. No spaliti knjigu nije isto što i pročitati je. Prvi način nikad ne vodi stvarnoj spoznaji te glad za njome i frustracija nemoći ostaju i dalje prisutni.

Na sreću, u spoznaji čovjeka postoji i drugi put – to je put ljubavi. «Ljubav je aktivno prodiranje u drugu osobu, pri čemu je moja želja da upoznam zadovoljena sjedinjenjem.»<sup>59</sup> Doživljaj jedinstva jedini je način na koji je moguće spoznati nešto živo, jer to je spoznaja koju nam ne može dati niti sama misao, niti čin destrukcije života. Ipak, napominje Fromm, misaono znanje, tj. psihološko znanje preduvjet je za pravi akt ljubavi, jer se njime oslobađamo iracionalne, iskrivljene slike koju možemo imati o drugoj osobi. Psihologija shvaćena kao znanost o čovjeku ima svoja ograničenja, te je stoga njena krajnja posljedica ljubav - kao nastavak i produbljivanje spoznaje tamo gdje zastaje racionalna misao.

Spomenimo ovdje i Frommovu kritiku tada vrlo utjecajne Freudove koncepcije ljubavi, u kojoj vidi jednu od glavnih pogrešaka njegova učenja te ujedno najjasniji primjer društvene (buržoaske i patrijarhalne) obojenosti njegovih osnovnih pojmova. Freudova je prva greška, smatra Fromm, u tome „što je u ljubavi vidio isključivo izraz – ili sublimaciju – seksualnog instinkta, umjesto da shvati da je seksualna želja samo jedna manifestacija potrebe

---

<sup>57</sup> Isto, str. 25.

<sup>58</sup> Isto, str. 29.

<sup>59</sup> Isto, str. 33.



za ljubavlju i sjedinjenjem<sup>60</sup>. To je jasna posljedica Freudove slike čovjeka kao *homo sexualisa* (varijante klasičnog *homo economicusa*), tj. inzistiranja na seksualnim porivima kao izvoru ljudskog djelovanja i težnje povezivanja s drugim ljudima. Točnije, „Freud vidi čovjeka kao zatvoreni sistem pokretan dvjema silama: nagonom za vlastitim održanjem i seksualnim porivima“<sup>61</sup>. Stoga je po Freudu ljubav u osnovi seksualni fenomen te se javlja kao prirodni suputnik seksualnog zadovoljenja.

No Freudova greška, po Frommu, ide i dublje: Freud je bio zastupnik mehanicističkog materijalizma, po kojemu svi psihički fenomeni imaju korijen u fiziološkim procesima i jedino se pomoću njih mogu objasniti. Tako je i seksualni instinkt rezultat kemijski proizvedene napetosti u tijelu. Ta napetost je bolna i teži rasterećenju, na sličan način kao što je to slučaj s glađu ili žeđi. Stoga „Freud prilično paradoksalno zanemaruje psiho-biološki aspekt seksualnosti, muško-žensku polarnost, i želju da se ta polarnost premosti putem sjedinjenja“<sup>62</sup>. Fromm tu grešku objašnjava Freudovom naglašenom patrijarhalnošću zbog koje nije mogao uvidjeti specifičnost ženske seksualnosti, već je seksualnost smatrao „muškom“. „Freud je, kako to često biva, transformirao specifičan fenomen patrijarhalne ljubavi u univerzalni princip.“<sup>63</sup>

Ujedno, Freudova je misao o čovjeku te o ljubavi bila bitno uvjetovana i duhom kapitalizma, u kojem je Freud vidio odgovarajući izraz prirodnih ljudskih potreba. Stoga je pretpostavio da čovjeka (muškarca) pokreće neutaživa želja za seksualnim osvajanjem što većeg broja žena, te je ljubav, shvaćena kroz prizmu seksualnosti, rezultat prirodnih natjecateljskih sklonosti i uzajamnog neprijateljstva među pojedincima.<sup>64</sup> Premda, zaključuje Fromm, Freudova teorija nagona ostaje temeljni doprinos modelu čovjeka, zbog spomenutih društvenih odrednica ona je i bitno ograničena i osiromašena. Ova i slične kritike Freuda (odbacivanje ili izmjena teorije o libidu, nagonu za životom i smrću, Edipovom kompleksu i sl.) učinile su Fromma jednim od najuglednijih teoretičara među takozvanim neofrojdovskim revizionistima, a ujedno već u frankfurtskom krugu izazvale nove kritike i pokušaje revitalizacije „revolucionarnog Freuda“, kao što je bio slučaj s Marcuseom i njegovim djelom *Eros i civilizacija*.<sup>65</sup>

---

<sup>60</sup> Isto, str. 37.

<sup>61</sup> Fromm, 1980., str. 170. (K)

<sup>62</sup> Fromm, 1985., str. 37.

<sup>63</sup> Fromm, 1980., str. 17. (V)

<sup>64</sup> Fromm, 1985., str. 82-83.

<sup>65</sup> Jay, 1982., str. 149-151, 174.

## 5. 4. Mentalno zdravlje

Spomenuli da u djelu *Zdravo društvo*<sup>66</sup> Fromm također obrađuje temu egzistencijalnih ljudskih potreba, no ovdje on ističe i dosad nespomenute potrebe, kao što je ukorijenjenost ili bratstvo, tj. težnja za održavanjem prirodnih veza, čiji se bolesni oblik manifestira kao rodoskrvnjenje, nezdrava vezanost uz majku, porodicu, naciju, crkvu ili bilo koji element koji čovjeku pruža osjećaj sigurnosti, a zauzvrat mu onemogućava razvoj individualnosti i razuma. Potom postoji i potreba za identitetom i individualnošću, a njoj nasuprot stoji konformizam gomile, koji Fromm vidi kao najrašireniju epidemiju suvremenog društva. Posljednja egzistencijalna potreba je ona za okvirom orijentacije i vjerovanja, tj. razuma nasuprot iracionalnosti. Potreba za orijentacijom zapravo je potreba za kontekstom, za slikom svijeta koja za čovjeka ima neko značenje i smisao, a istovremeno i potreba za objektivnošću, za time da se bude u kontaktu sa stvarnošću pomoću razuma.

Naveli smo, dakle, sve univerzalne ljudske potrebe, detaljno smo analizirali onu ključnu – pripadnost, i odgovor na nju – ljubav. Njeno ostvarenje uvjet je ljudskog zdravlja, a njen manjak („prave“, zrele ljubavi ili nekog nadomjeska za nju) put je u nepodnošljivu samoću i ludilo. No postoji još jedan aspekt koji utječe na mogućnost čovjekovog zdravog razvoja i samoostvarenja, o kojem dosad nismo govorili. Iz dosad rečenog moglo bi se pomisliti da je pitanje ljudskog razvoja i mentalnog zdravlja individualno pitanje koje svaki pojedinac treba riješiti za sebe, ispravno prepoznajući vlastite potrebe i pristupajući im na zreo, zdrav način, ljubavlju umjesto destrukcijom, samostalnošću umjesto podčinjavanjem, ukorijenjenošću umjesto otuđenjem. No Fromm ne staje na tome. Iako se, dakako, svaki pojedinac mora samostalno suočiti s vlastitom egzistencijom te je to u konačnici svačije individualno pitanje, iznad svih pojedinačnih sudbina ipak stoji društvo ili kultura, o čijoj važnosti za čovjekov zdravi razvoj Fromm detaljno raspravlja u svome *Zdravom društvu*. «Čovjekovo zadovoljavanje vlastitih potreba je vrlo složeno i zavisi o mnogim faktorima, od kojih je jedan od važnijih način kako je organizirano društvo i kako ova organizacija određuje ljudske odnose u svojim okvirima.»<sup>67</sup>

To djelo, dakle, obrađuje problem mentalnog zdravlja pojedinaca u odnosu i s obzirom na društvo u kojem žive. Suprotno raširenom uvjerenju da je problem mentalnog zdravlja u društvu samo pitanje određenog broja neprilagođenih pojedinaca, Fromm smatra da je u stvari

---

<sup>66</sup> Fromm, 1986. (Z)

<sup>67</sup> Isto, str. 59.

riječ o neprilagođenosti kulture kao takve mentalnom zdravlju čovjeka. Stoga ovo djelo ne obrađuje individualnu patologiju, već *patologiju normalnosti*, onoga što određeno društvo prikazuje kao normalno, a s naglaskom na patologiju suvremenog zapadnog društva. Uvodno poglavlje nosi naziv „Da li smo mentalno zdravi?“, a to se pitanje postavlja ovako: „Ništa se nije više ukorijenilo od ideje da smo mi, ljudi koji živimo u zapadnom svijetu XX vijeka, u osnovi zdravi. Čak i činjenica da veliki broj individua u našoj sredini pati od više ili manje ozbiljnih oblika mentalnog oboljenja izaziva malo sumnje u opći standard našeg mentalnog zdravlja.“ No, „možemo li biti tako sigurni da ne obmanjujemo sami sebe?“<sup>68</sup>

Da bi potvrdio svoju tezu da suvremeno društvo sa svim blagodatima koje nosi zapravo loše utječe na mentalno zdravlje svojih pripadnika, Fromm navodi usporedne podatke o samoubojstvima, ubojstvima i alkoholizmu u siromašnim te u najrazvijenijim zemljama zapadnog svijeta, kako bi pokazao nedostatak mentalne stabilnosti i zdravlja (koji se ovdje mjere navedenim podacima, budući da nema istraživanja i statističkih podataka o učestalosti mentalnih oboljenja po zemljama). Rezultati Frommovih usporedbi pokazuju da siromašnije zemlje imaju uglavnom manji broj samoubojstava od bogatijih, a usporedbom svih triju pokazatelja uviđamo da se destruktivna ponašanja bitno razlikuju prema zemljama, što upućuje na to da se kulturno uvjetovana. Istovremeno to proturječi Freudovoj teoriji o instinktu smrti, koja pretpostavlja postojanost i nepromjenjivost destruktivnosti i koja može varirati samo u tome je li okrenuta prema sebi ili prema vanjskom svijetu. Dobivene rezultate Fromm komentira ovako: „Točno je da ove cifre same po sebi ne dokazuju ništa, ali one bar izazivaju našu pažnju. (...) Ovi podaci nameću pitanje: nije li nešto u osnovi pogrešno u našem načinu života i ciljevima kojima težimo.“<sup>69</sup> Doista, život blagostanja srednje klase zadovoljava naše materijalne potrebe, ali „čovjek ne živi samo od kruha“ te su dosada i posljedična destruktivnost nove pošasti suvremenog društva.

Fromm smatra da je zapadna kultura strukturirana tako da ne daje zadovoljavajući odgovor na problem ljudske egzistencije. Ona u najboljem slučaju pojedince opskrbljuje putevima bijega i opijumima koji omogućavaju da čovjek ostane „zdrav“ (barem u smislu normalnog funkcioniranja u društvu), unatoč *društveno strukturiranom defektu*. To je defekt koji dijeli većina pripadnika jednog društva, zbog toga što u danim društvenim uvjetima ne uspijevaju ostvariti svoju slobodu i spontanost – no budući da je riječ o *kolektivnom defektu*, pojedinac ga ne doživljava kao bolest i može se osjećati savršeno zadovoljnim, jer je nalik

---

<sup>68</sup> Isto, str. 11.

<sup>69</sup> Isto, str. 16.

drugima i jer njegova kultura taj defekt prikazuje kao normalnost ili čak vrlinu. No unatoč tome što društvo promiče takve obrasce mišljenja i ponašanja, ona i dalje predstavljaju nezadovoljavajući odgovor na pitanje ljudske egzistencije te ih Fromm, nasuprot mnogim svojim suvremenicima-psiholozima, smatra oblikom prikrivene neuroze. (Otvoreni oblik neuroze nastaje ondje gdje na pojedinca ne djeluju uobičajeni lijekovi koje mu društvo pruža za prikrivanje svoje defektne strukture te gdje on, stoga, razvija bolest kao reakciju na takvo bolesno stanje: jer ne može prihvatiti opijume kulture, a nije dovoljno jak i zdrav da živi ljudski «protiv struje».)

Kako, sa stajališta *normativnog humanizma* koji Fromm zastupa, možemo najzad opisati mentalno zdravog čovjeka i zdravo proživljen život? Zdrav čovjek je onaj koji je sposoban da „voli i stvara“, da se „potpuno rodi“, to je „osoba koja živi na osnovi principa ljubavi, razuma i vjere, koja poštuje život, svoj vlastiti, kao i život drugih ljudi“. U skladu s time, cilj života zdravog čovjeka je „da se voli život, a ipak da se prihvati smrt bez straha; da se podnosi neizvjesnost o najvažnijim pitanjima s kojima se čovjek suočava, a da se istovremeno vjeruje u vlastite misli i osjećanja, utoliko više ukoliko su stvarno lična; da čovjek može biti sam, a u isto vrijeme i sa voljenom osobom, sa svakim čovjekom na zemlji, sa svim što je živo; da slijedi glas svoje savjesti, glas koji ga poziva sebi, a da ne dozvoli da se javi mržnja kada glas savjesti nije dovoljno glasan da bi ga čuo i slijedio.“<sup>70</sup>

#### 5. 4. 1. „Bolesno“ i „zdravo“ društvo

Istakli smo ulogu društva u razvoju mentalnog zdravlja pojedinaca. Na toj vezi počiva Frommov zaključak da se i sama društva – kultura, propagirane vrijednosti, norme, način proizvodnje, društveni odnosi i drugi društveni čimbenici – mogu smatrati „zdravim“ ili „nezdravim“, s obzirom na to omogućuju li i potiču ili pak sputavaju slobodan i zdrav ljudski razvoj. Prihvatimo li ovu ideju „zdravog“ društva, nameće se pitanje kakvo je, zapravo, to društvo, tj. što je to što ga čini zdravim? To je onakvo društvo koje «odgovara potrebama čovjeka – ne nužno onome što on osjeća da su njegove potrebe, zato što osoba može osjetiti subjektivno čak i najviše patološke ciljeve kao ono što ona najviše želi, već onome što su njegove potrebe objektivno, onako kako se mogu ustanoviti proučavanjem čovjeka»<sup>71</sup>. A što je mentalno zdravlje s obzirom na oblik društva? Ono se «ne može definirati kao

---

<sup>70</sup> Isto, str. 153-154.

<sup>71</sup> Isto, str. 24.

prilagođavanje individue društvu, već, naprotiv, ono se mora definirati kao prilagođavanje društva čovjekovim potrebama»<sup>72</sup>.

Iz ovoga slijedi i dodatno produbljenje pojma ljudske prirode o kojem smo govorili u prethodnom poglavlju. Čovjek mijenja svijet oko sebe kao što taj isti svijet u historijskom procesu mijenja njega. No čovjek se može mijenjati samo u skladu i prema pravilima vlastite prirode, te može postati samo ono što već ima u svojoj potenciji. Tako društvo kao oblikujući element ne može *stvoriti* osnovne ljudske strasti i nagone, jer su oni zadani čovjekovom prirodom, ali ono zato određuje koji će se od tih strasti i nagona manifestirati, koji će se od čovjekovih potencijala razviti. Stoga Frommovo shvaćanje čovjeka nije niti „biološko“ niti „sociološko“ ukoliko se to dvoje strogo odvaja, već uključuje oba aspekta koji zajednički djeluju na konačni rezultat ljudskog razvoja.<sup>73</sup>

U predgovoru *Zdravog društva*, Fromm najavljuje „konkretnu sugestiju kako da funkcionira jedno zdravo društvo“.<sup>74</sup> Osvrnimo se sada na te sugestije, kao i na kritike upućene nezdravom, kapitalističkom društvu 20. stoljeća. Već smo rekli da Fromm u razmatranju individualnog i kolektivnog mentalnog zdravlja u nekom društvu ne polazi od pretpostavke sociološkog relativizma, a prema kojem je svako društvo normalno ukoliko funkcionira. Nasuprot tome, Fromm zastupa shvaćanje *normativnog humanizma*, koje se zasniva na pretpostavci da za problem ljudske egzistencije, ili u ovom slučaju mentalnog zdravlja, postoje dobra i loša, zadovoljavajuća i nezadovoljavajuća rješenja. Uvjet mentalnog zdravlja je čovjekov razvoj do zrelosti prema zakonima njegove (univerzalne) ljudske prirode.<sup>75</sup>

Fromm u mnogim svojim djelima daje kritički osvrt na društvo u kojem živi, a koje smatra u mnogo čemu nezdravim po njegove članove. U već spominjanom *Umijeću ljubavi* on taj problem opisuje u kontekstu društvenog, tj. kulturnog utjecaja na ostvarenje zrele, produktivne ljubavi, koja je jedini pravi odgovor na čovjekovu egzistencijalnu samoću i upućenost na drugoga. Važnost ljubavi je za čovjeka u tome smislu golema, pa je stoga važno pitati pridonosi li socijalna struktura zapadne civilizacije razvitku ljubavi. Frommov je odgovor jasan: „Nijedan objektivni promatrač našeg zapadnog života ne može sumnjati da je ljubav – bratska ljubav, majčinska ljubav i erotska ljubav – relativno rijetka pojava, i da su

---

<sup>72</sup> Isto, str. 63.

<sup>73</sup> Isto, str. 19.

<sup>74</sup> Isto, str. 8.

<sup>75</sup> Isto, str. 19.

njezino mjesto zauzeli brojni oblici pseudo-ljubavi, koji su zapravo oblici dezintegracije ljubavi.<sup>76</sup>

Uzroke tome Fromm traži u samoj prirodi kapitalističkog društva: moderni kapitalizam treba kooperativne ljude, podložne sugestiji i prilagodljive nametnutim uvjetima života i rada, ljude standardiziranog ukusa i predvidljivih reakcija, konformiste, ljude koji se osjećaju slobodni i nezavisni, a ipak dopuštaju da se njima upravlja, da rade što se od njih očekuje, da se uklope u socijalnu mašinu bez trvenja. To je slika modernog čovjeka – otuđenog od sebe i transformiranog u robu. Kako to utječe na (ne)sposobnost voljenja? „Ljudske su veze u biti veze otuđenih automata (...) Premda svaki nastoji da bude što bliže ostalima, svatko ostaje posve osamljen (...) Automati ne mogu voljeti; oni mogu razmijeniti svoje „pakete ličnosti“ i mogu se nadati poštenoj pogodbi.“<sup>77</sup>

Ovu temu Fromm će razviti u šest godina kasnije objavljenom djelu, *S onu stranu okova iluzije*<sup>78</sup>. On se ovdje uvelike oslanja na Marxovo naslijeđe te ustvrđuje da, premda Marx nikad nije razvio neku sistematsku psihopatologiju kao što je to učinio Freud, on je ipak istakao jedan bitni oblik psihičke osakaćenosti i time neizmjereno obogatio naše sociološko i psihološko razumijevanje čovjeka – to bolesno stanje koje je Marx dijagnosticirao naziva se otuđenjem. Najjednostavnije rečeno, taj pojam označava činjenicu „da je svijet (priroda, stvari, drugi i čovjek sam) postao čovjeku tuđim“<sup>79</sup>. U pitanju patologije pojedinaca i društava, Fromm se mnogo više priklanja Marxovu shvaćanju no Freudovu: bitna razlika između ta dva sistema leži u tome da po Marxu čovjeka oblikuje njegovo društvo, pa stoga i korijeni patologije, mentalnih bolesti, leže u specifičnim kvalitetama društvene organizacije, dok Freud smatra da su čovjekova rana iskustva u obitelji glavni čimbenik kasnijeg mentalnog zdravlja. On pritom previđa činjenicu da je i obitelj jedan predstavnik i posrednik društva, kao što i sama društva ne gleda u *kvaliteti* njihove organizacije po mentalno zdravlje pojedinaca, već samo u *kvantiteti* represije koje društva vrše nad pojedincima. Freud generalno podcjenjuje važnost društva za pojedinca, smatrajući zdravog, neovisnog čovjeka u osnovi samodostatnim (on treba druge samo kao sredstva za zadovoljenje svojih instinktivnih želja, poput kupaca i prodavača ujedinjenih zajedničkim interesom). Zato je Frommu Marxovo shvaćanje mnogo bliže: čovjek je prije svega društveno biće i može biti zdrav i kompletan jedino kad je doveden u vezu sa svojim bližnjim i svojom prirodom – upravo zato je otuđenje

---

<sup>76</sup> Fromm, 1985., str. 77.

<sup>77</sup> Isto, str. 79-80.

<sup>78</sup> Fromm, 1989. (S)

<sup>79</sup> Isto, str. 43.

tako važan pojam i zato pomoću njega možemo ocjenjivati je li neko društvo zdravo, tj. omogućuje li unutar svojih okvira potpun i zdrav razvoj pojedinaca.

U svojoj kritici (ondašnjeg) suvremenog društva Fromm se ne oslanja isključivo na Marxa niti na socijalistički orijentirane mislioce; on svoja gledišta potkrepljuje analizama sociologa poput Durkheima, koji je dao dijagnozu kapitalističke kulture 19. stoljeća, Eltona Maya, američkog sociologa s prijelaza stoljeća, ili svojeg suvremenika Lewisa Mumforda, koji svi dolaze do sličnih zaključaka o modernom društvu i kulturi, njegovoj prividnoj slobodi, tiraniji ekonomije, rutinizaciji života, nestajanju istinskih društvenih veza i osjećajima anomije, napuštenosti i demoraliziranosti koje iz toga slijede. Fromm ovo stanje opisuje i na jednostavan, slikovit način, citirajući američkog autora H. D. Thoreaua u njegovu djelu *Život bez principa*: „Kad bi čovjek šetao po šumi svakodnevno pola dana iz ljubavi prema njoj, izložio bi se opasnosti da ga smatraju besposličarem; ali ako provodi cijeli dan preračunavajući posječena stabla i ogoljujući zemlju prije vremena, onda smatraju da je vrijedan i poduzetan. Kao da ljudi nemaju nikakvih drugih interesa za svoje šume osim da ih sijeku!“<sup>80</sup>

#### 5. 4. 2. Pokušaji izlječenja

Fromm nam kazuje i koji su mogući odgovori na ovaj „proces propadanja i dehumanizacije iza sjaja i bogatstva i političke moći zapadnog društva“<sup>81</sup>. Humanistički principi koji čovjeka postavljaju kao cilj, a ne sredstvo, koji ciljem života smatraju ne zgrtanje, već razvoj čovjekovih stvaralačkih sposobnosti, predstavljaju temelj kritike kapitalizma i istovremeno predlaganja boljeg društva. No rješenja za društvene i ekonomske probleme 20. stoljeća bilo je mnogo i nisu se svi vodili principima humanizma. Fromm ukratko predstavlja tri značajnija pokušaja iznalaženja odgovora na „zla kapitalizma“.

Prvi i najgori odgovor je autoritarno idolopoklonstvo, pojam koji se odnosi na društvene sisteme koji su poharali svijet u 20. stoljeću: sistemi poput fašizma, nacizma i staljinizma. Premda predstavljaju kulminaciju otuđenja, oni izoliranom pojedincu pružaju sklonište i osjećaj sigurnosti, a to čine uz pomoć idolopoklonstva, poticanjem osjećaja bespomoćnosti i beznačajnosti u pojedinaca te istovremenim projektiranjem svih ljudskih moći u ličnost vođe, države, nacije kojima se treba podčiniti i koje treba obožavati.

---

<sup>80</sup> Fromm, 1986., str. 165. (Z)

<sup>81</sup> Isto, str. 180.

Drugi, posve drugačiji odgovor našao se u vidu „superkapitalizma“, koji se javio u SAD-u i koji, premda kritizira neke aspekte kapitalizma, istovremeno ostaje na njegovim temeljima: razvitak pojedinaca ostvaruje se u žestokoj konkurentskoj igri, sebičnost je glavna pokretačka sila ljudskog roda, a glavni poticaj radnika jest priznavanje vlastitih sposobnosti od strane drugih i samih sebe - stoga je potrebna industrijska organizacija koja radnika kao člana tima što češće nagrađuje ili kažnjava prema njegovom radnom učinku. Model ovog sustava je nogometni tim, „grupa ljudi koja se žestoko natječe sa svima koji su van grupe, gdje se natječu jedan s drugim u samoj grupi i proizvode rezultate u ovom duhu konkurentske suradnje“<sup>82</sup>. Ovaj sustav zapravo teži tome da svakog čovjeka pretvori u malog kapitalista, da unaprijedi kapitalizam tako da on obuhvati cijelu naciju, čime ne rješava istinske probleme kapitalizma već, naprotiv, samo produbljuje njemu svojstvenu patologiju.

Treći odgovor, socijalizam, za Fromma je najznačajniji i on mu posvećuje najviše pažnje. Ovdje ćemo ga moći samo ugrubo skicirati. „Pravi“ socijalizam, za razliku od raznih iskrivljenih, emocionalnim nabojem opterećenih shvaćanja toga pojma koja dolaze kako od strane njegovih neprijatelja, tako i od strane staljinističkog sistema koji ga je prisvojio za vlastite svrhe i time njegove humanističke i društvene ciljeve pretvorio u njihovu suprotnost – taj izvorni pojam socijalizma, politički pokret kao i teorijska vizija boljeg društva, potiče još iz vremena francuske revolucije te najavljuje vrijeme „republike jednakih“. „On govori u korist ukidanja privatnog vlasništva zemlje, i traži zajedničku potrošnju plodova zemlje, ukidanje razlika između bogatih i siromašnih, vladajuće klase i klase podčinjenih.“<sup>83</sup> Nakon ove početne ideje, razrađenije teorije socijalizma javljaju se u C. Fouriera, R. Owena, P. J. Proudhona, M. Bakunina i P. Kropotkina, no najkompleksniju i u svijetu dominantnu formu socijalizma daju, dakako, Marx i Engels.

Ovako Fromm prenosi Marxovu ideju analize društva: njeno ishodište i njen centar je čovjek, ne apstraktan, već stvaran čovjek sa svojim fiziološkim i psihičkim kvalitetama, jer „biti radikalan“, Fromm citira Marxa, „znači ići do korijena, a korijen u čovjeku to je sam čovjek“<sup>84</sup>. Historija svijeta je historija rađanja čovjeka, ali također i čovjekovog otuđenja od samog sebe i vlastitih moći. Čovjekov je cilj da od *subjekta* okolnosti postane *objekt*, da „čovjek postane najviše biće za čovjeka“<sup>85</sup>. Tako je čovjek u samom središtu Marxovog sustava, a proučavanje ekonomije i društva služi samo tome da se shvati kako je čovjek postao otuđen, kako su ga prilike osakatile. Cilj je otkriti što je dobro za čovjeka, ali ne po

---

<sup>82</sup> Isto, str. 187.

<sup>83</sup> Isto, str. 190.

<sup>84</sup> Isto, str. 193.

<sup>85</sup> Isto



„principu korisnosti“, već izvođenjem iz same ljudske prirode, neovisne o povijesnoj epohi. Prema Marxu, proces samootuđenja je u kapitalističkom načinu proizvodnje dosegao vrhunac, jer je čovjekova fizička energija postala roba, pa je čovjek tako postao stvar. Radnička klasa, kao najotuđenija klasa stanovništva, vodit će borbu za ljudsko oslobođenje. To oslobođenje treba doći u vidu ekonomske promjene društva od kapitalizma k socijalizmu, od klasnog ka besklasnom društvu. U takvom društvu radnik neće biti zaposlen u smislu službovanja nekom drugom, već će rad postati sadržajni izraz ljudskih snaga. Ova promjena prirode i karaktera procesa rada podrazumijeva i područstvljavanje sredstava za proizvodnju te konačno i čovjekovo spoznavanje i organizaciju vlastitih snaga kao društvenih snaga – tek tada će čovjekova emancipacija biti dovršena. To je, dakle, socijalističko društvo: ono za Marxa predstavlja zajednicu u kojoj „potpun i slobodan razvitak svakog pojedinca postaje vladajući princip“<sup>86</sup>.

No, Fromm se i prema Marxovoj viziji odnosi kritički. Iako je, smatra on, Marxova neporeciva zasluga u uočavanju utjecaja ekonomije na kulturu, on ipak nije postigao pravu dubinu jer nije dovoljno pažnje poklonio utjecaju kulture na ekonomiju, jednako kao što nije dovoljno poznao ljudski karakter i složenost ljudskih strasti. Zbog toga „nije dovoljno shvatio da sama ljudska priroda ima svoje potrebe i zakone koji su u stalnoj interakciji s ekonomskim uslovima koji uobličuju historijski razvitak“, „nije bio svjestan činjenice da, mada čovjeka uobličuju forme društvene i ekonomske zajednice, on sa svoje strane također uobličuje njih“, te „nije dovoljno uočio strasti i težnje koje su ukorijenjene u čovjekovoj prirodi i uslovima njegove egzistencije i koje su same po sebi najsnažnije snage ljudskog razvitka“<sup>87</sup>.

Također, Marx je odveć romantičarski shvaćao radničku klasu, idealizirajući njenu društvenu ulogu umjesto promatrajući njenu realnost u ljudskom i psihološkom smislu. Taj je *ljudski smisao*, premda ga je Marx postavio kao središnji u svojim razmatranjima, s vremenom potisnut ekonomskim analizama, slijepim na iracionalne sile u čovjeku (poput straha od slobode ili destruktivnosti). „Čuvena tvrdnja na kraju Komunističkog manifesta da radnici „ništa nemaju izgubiti osim svojih okova“ sadrži duboku psihološku pogrešku. Sa svojim lancima oni imaju izgubiti također sve one iracionalne potrebe i zadovoljenja koja su nastala u vrijeme dok su oni nosili lance.“<sup>88</sup> Iz tog naivnog optimizma te pojednostavljivanja i

---

<sup>86</sup> Isto, str. 194.

<sup>87</sup> Isto, str. 199.

<sup>88</sup> Isto, str. 200.

podcjenjivanja ljudskih strasti proizašle su velike greške Marxove filozofije: zanemarivanje moralnog faktora, tj. nužnosti nove moralne orijentacije bez kojih su sve političke i ekonomske promjene uzaludne; nesvjesnost mogućnosti da se nadolazeće „dobro društvo“ pretvori u novo barbarstvo, autoritarizam i destrukciju; naivno vjerovanje da će podruštvljavanje sredstava za proizvodnju, tj. oslobođenje od ekonomske eksploatacije, automatski proizvesti slobodna i udružena bića. Ta je pogreška nalik onoj koju je u svojim okvirima napravio Freud, vjerujući da će oslobođenje čovjeka od neprirodnih i prestrogih seksualnih zabrana dovesti do mentalnog zdravlja. Fromm je ovdje kritičan prema obojici svojih velikih učitelja. Svako naglašavanje jednog elementa ljudske prirode i društvene situacije, a koje istovremeno zanemaruje druge elemente, nužno je neuravnoteženo i nepotpuno. Niti samo potiskivanje instinktivnih nagona, niti nehumani ekonomski faktori, niti politička nesloboda, duhovno i moralno siromaštvo ili bilo koji drugi mogući uzrok nezdravog društva i nezdravih pojedinaca, uzet neovisno o drugim uzrocima ne može dati cjelovit odgovor. Stoga Fromm naglašava: zadatak teorijske analize je u zajedničkom sagledavanju ovih aspekata i uočavanju njihove međusobne povezanosti. Pravi *put ka zdravlju* jest u liječenju svih uzroka bolesti, bilo ekonomskih, duhovnih ili psiholoških.

#### 5. 4. 3. Humanistički socijalizam

To nas razmatranje vodi do *humanističkog socijalizma* – pojma kojim Fromm obuhvaća različite oblike socijalizma koji su se javili kao reakcija i revizija Marxovog socijalizma, a koji su se slagali s njegovom glavnom orijentacijom, ali su uočili i njegove nedostatke te nešto drugačije formulirali ciljeve socijalizma. Humanistički socijalizam je oblik industrijske organizacije u kojoj je svaki radnik aktivan i odgovoran sudionik, gdje je rad privlačan i sadržajan i gdje rad upošljava kapital, a ne obrnuto. Naglasak se u ovom konceptu ne stavlja toliko na pitanje vlasništva, koliko na organizaciju rada i društvene odnose među ljudima. Cilj novog socijalizma je stvarna sloboda, ona koja znači slobodnu akciju čovjeka i sigurnost od ekonomske bijede; sloboda koja u političkom smislu ne znači samo neovisnost nadničara od individualnog poslodavca, već i neovisnost svakog građanina od države, preuzimanje kontrole nad industrijom, direktno upravljanje u rukama radnika.

Fromm je svjestan teškoća koje bi izazvalo uvođenje načela humanističkog socijalizma u suvremeno industrijsko društvo. Spomenut ćemo samo neke socijalno-psihološke prigovore takvom socijalizmu s obzirom na raširena uvjerenja o prirodi industrijskog rada, ljudskoj prirodi i psihološkim motivacijama za rad. Česte kritike ovih

socijalističkih ideja, čak i od strane dobronamjernih promatrača, idu na račun socijalističkog shvaćanja rada, prema kojem je rad po svojoj prirodi mehanički, nezanimljiv i otuđen te da je najbolje što nam napredak može donijeti to da se ljudski rad svede na minimum zahvaljujući što većoj automatizaciji rada, kako bi čovjek mogao raditi kratko, u udobnosti i uz što manje fizičkog ili mentalnog napora. Težište svakodnevnog života bit će na slobodnom vremenu koje će omogućavati maštanje, sanjarenje i odmor. No Fromm smatra da takvo uvjerenje proizlazi upravo iz nezdravih životnih okolnosti koje nameće suvremeno industrijsko društvo. Rad nije čovjekov neprijatelj, a težnje za sanjarenjem samo su izraz nedostatka povezanosti sa stvarnošću, bijeg od slobode, od slobodnog vremena za kojim toliko čeznemo. Naprotiv, rad kao slobodna i koncentrirana aktivnost okrepljuje, a ne zamara. No osim što idealiziraju automatizirani rad, takvi kritičari odbijaju mogućnost da rad uopće može biti privlačan i sadržajan, tj. *humaniziran*, tj. tvrde da većina poslova modernog svijeta ne može biti privlačna, već je odbojna i neugodna po prirodi. Fromm se i tu ne slaže. Hoće li neki rad biti pojedincu poticajan i zanimljiv ili krajnje odbojan, ovisi uvelike o njegovim motivacijama za rad. Nema sumnje da su neki poslovi u tehničkom smislu privlačniji od drugih, no ukoliko za njih postoji prava motivacija, mnogi poslovi mogu biti privlačni. Moderni industrijski psiholozi opet griješe kada smatraju da je novac jedini uvjerljiv poticaj radnicima. Pa iako će i velik broj samih radnika navesti novac kao glavnu motivaciju za svoj rad, to nije nimalo neobično u društvu u kojem je novac zapravo jedini poticaj, budući da je sam rad otuđen, nezadovoljavajuć i dosadan. Društvo stoga na razne načine – reklamama, sistemima otplata i sl. – stvara fascinaciju novcem i uvjerenje da se njime mogu zadovoljiti sve čovjekove potrebe.

Na to se nadovezuje i rašireno uvjerenje da je čovjek po prirodi lijen te da ga samo želja za novčanom nagradom motivira za rad. Fromm se i tome oštro suprotstavlja: „Lijenost, daleko od toga da bude normalna pojava, jest simptom mentalne patologije. U stvari, jedan od najgorih oblika mentalne patnje jest dosada, ne znati što da se radi sa sobom i svojim životom.“<sup>89</sup> Averzija prema radu i vjera u novac kao jedini radni poticaj proizlazi samo iz vrste rada karakterističnog za naše društvo i zablude da je svaki rad takav. Kad bismo uklonili tu usvojenu averziju, mogli bismo naći mnoštvo primjera iz vlastitog života i života drugih oko sebe da u nama postoji težnja da trošimo energiju na nešto sadržajno i da se nakon toga osjećamo osvježeni, a ne izmoreni (primjer za to su djeca, kod kojih nikad ne srećemo lijenost i neaktivnost kao princip uživanja). Također, ni samo prihvaćanje autoriteta u radu ne bi

---

<sup>89</sup> Isto, str. 221.

čovjeku bilo odbojno, kada bi taj autoritet bio racionalno zasnovan i kada bi ono što radimo imalo za nas nekog smisla.

No – zapitat će se mnogi – kako se možemo okoristiti ovim spoznajama kad industrijski, mehanizirani rad zaista nije sadržajan, zanimljiv niti se u njemu može istinski uživati? Te se činjenice mogu promijeniti samo odrekemo li se naših tehničkih dostignuća i vratimo na predindustrijski način proizvodnje. Srećom, situacija nije tako beznadna. Moderan rad, smatra Fromm, također može biti sadržajan i ispunjujuć, a da bismo shvatili kako, valja prvo razlikovati *tehnički* i *društveni* aspekt rada. Neke vrste posla su u tehničkom smislu zaista manje ugodne i poticajne od drugih – često se rudarstvo spominje kao krajnje nepoželjan posao na koji nas može motivirati samo ekonomska nužda. No ono što neku vrstu posla zaista čini poželjnom ili nepoželjnom nije (samo) njegov tehnički aspekt, već je u velikoj mjeri njegov društveni aspekt: kakva je društvena percepcija toga posla te koliko je radnik zainteresiran za njega, koliko se u njega može uživjeti i emotivno uključiti, koliko je zainteresiran za njegove rezultate. Time se objašnjava što isti posao (u tehničkom smislu) može jednoj osobi biti mnogo ugodniji nego drugoj: recimo, posao služavke koja obavlja kućanske poslove te nema nikakvih sentimentalnih naklonosti prema svome poslodavcu, te posao domaćice koja obavlja iste poslove, ali je u sretnim obiteljskim odnosima i ulaže osjećaje u svoj rad. Sličan je primjer uličnog prodavača robe koji svakodnevno dolazi u doticaj s drugima i uspostavlja bogate i stimulativne ljudske odnose, te prodavačice u jeftinoj robnoj kući, koja radi kao dio prodajne mašinerije te svoj posao obavlja poslušno pod stalnom prijetnjom otkaza. Razlika u radnoj situaciji ovdje predstavlja ključnu razliku za uživanje u radu.

Fromm nam daje i razne praktične sugestije kako u okvirima industrijskog društva radnu situaciju učiniti sadržajnom i humanom. Ovo su neke od njih: radnik treba imati tehničko znanje o radnom procesu, pa čak i ako je njegov posao samo jedan pokret na tvorničkoj traci; radnik treba imati znanje o ekonomskim funkcijama onoga što radi; radnik treba imati moć da utječe na odluke koje se odnose na njegovu radnu situaciju. Jedino tako može prevladati otuđenost od vlastitog rada – on mora biti odgovorni subjekt koji zapošljava kapital, a ne pasivni objekt naređivanja uposlen od strane kapitala.

Ipak, zaključuje Fromm, svi prijedlozi u smjeru humanizacije rada imaju smisla samo u potpuno različitoj društvenoj strukturi, u kojoj je ekonomska aktivnost tek podređeni dio društvenog života. Radne aktivnosti ne mogu se odvojiti od političke aktivnosti, korištenja slobodnog vremena i načina života uopće – ovi aspekti teže ujedinjenju, inače se ne događaju

nikakve stvarne promjene. „Put ka zdravlju leži u savladavanju ove podvojenosti i dostizanju novog jedinstva i integracije u društvu i u individualnom ljudskom biću.“<sup>90</sup>

Unatoč tom zaključku, Frommovi stavovi o mogućnosti humaniziranog rada u okvirima industrijskog društva naveli su Marcusea na tvrdnju da je u ovoj fazi Frommova rada njegova „kritička oštrica“ već otupjela, što je posljedica sve većeg udaljavanja od izvorne Freudove teorije, prihvatanja nove psihoanalitičke terapije kojoj je cilj pacijenatov zahtjev za srećom i konačnog podlijevanja ideologiji da se istinska sreća može postići u ovom društvu. Naprotiv, zaključuje Marcuse, represivno društvo može iznjedrati samo represivan zahtjev za individualnom srećom i razvojem.<sup>91</sup>

## 5. 5. Ličnost

U ranijim smo poglavljima opisali neke karakteristike zajedničke svim ljudima – specifičnu ljudsku prirodu, egzistencijalnu situaciju, društvene uvjete nužne za zdravi razvoj i slično. Sada ćemo prijeći na ono po čemu se ljudi međusobno razlikuju, što ih čini posve jedinstvenim pojedincima – to je ličnost. Ličnost predstavlja „sveukupnost naslijeđenih i stečenih psihičkih svojstava koja karakteriziraju nekog pojedinca i čine ga jedinstvenim“<sup>92</sup>. Ličnost se dijeli na dvije komponente s obzirom na naslijeđenost ili stečenost tih svojstava. Ova nam je podjela od ključnog značaja za razumijevanje psihičke konstitucije čovjeka. S jedne strane je *temperament*, ukupnost svih konstitucionalno danih psihičkih svojstava (npr. nadarenost), a s druge je strane *karakter*, ukupnost psihičkih svojstava koja je pojedinac stekao za života, koja imaju etičku komponentnu te koja, u krajnjoj liniji, izražavaju do kojeg je stupnja pojedinac uspio u umijeću življenja.

### 5. 5. 1. Temperament

Od Hipokrata potječe klasična podjela na četiri temperamenta: kolerični, sangvinični, melankolični i flegmatični. Prva dva karakteriziraju visoka nadražljivost i brza promjena interesa, dok je za druga dva tipična stalna, ali spora nadražljivost interesa. Prema Hipokratu, ti su različiti načini reagiranja povezani s različitim somatskim izvorima, ali ta veza još nije dovoljno znanstveno istražena. Kategorijama temperamenta bavili su se u novije vrijeme i

---

<sup>90</sup> Isto, str. 245.

<sup>91</sup> Jay, 1982., str. 176-177.

<sup>92</sup> Fromm, 1984., str. 54-55. (Č)

Kretschmer, Sheldon i Jung, čija je podjela temperamenata na introvertirani i ekstrovertirani tip također vrlo poznata.

Ne ulazeći u dubinu problema, važno je naglasiti da se ovdje radi o za čovjeka unaprijed zadanom, konstitutivnom i nepromjenjivom načinu reagiranja, koji ne ovisi o njegovim iskustvima, okolini i slično. Tako je, recimo, način reagiranja ličnosti s koleričnim temperamentom „brz i snažan“, ali time još ništa nije rečeno o tome *na što* će takva osoba reagirati brzo i snažno. Ako je riječ o produktivnoj, pravednoj osobi obdarenoj ljubavlju, ona će na taj način reagirati kad voli, kad je ogorčena nepravdom ili kad je impresionirana novom idejom. Suprotno tome, destruktivna će osoba takve reakcije ispoljavati u situacijama destrukcije ili okrutnosti.

U tom smislu temperamenti nisu nešto što podliježe etičkom vrednovanju; naklonosti s obzirom na razlike u temperamentu (recimo, veća privučenost povučenijim i mirnijim osobama) samo su stvar subjektivnog ukusa. Česta vrijednosna prosuđivanja s obzirom na razlike u temperamentima nanijela su kroz povijest mnogo štete, jer „osim što su dovela do osude čitavih rasa čiji se dominantni temperamenti razlikuju od naših vlastitih“, također su i „podržala relativizam tvrdnjom da su razlike u karakteru isto toliko razlike ukusa koliko i razlike u temperamentu“. <sup>93</sup> Upravo ovdje trebamo biti posebno oprezni – razlike u karakteru posve su druge prirode i podliježu sasvim drugim vrijednosnim kriterijima od razlika u temperamentima.

### 5. 5. 2. Karakter

Frommova teorija karaktera počiva na temeljima koje je postavio Freud, ali je jednako tako i kritična prema njima. „Freud je razvio ne samo prvu nego i najdosljedniju i najprodorniju teoriju karaktera kao sistema težnji koje stoje u osnovi ponašanja, ali nisu identične s njime.“ <sup>94</sup> Freudovo je *dinamično* shvaćanje karaktera naglasilo razliku između osobina ponašanja, na koje mogu znatno utjecati nesvjesne motivacije, te samih karakternih osobina. Primjera za to je mnogo: recimo, vojnik koji se ističe hrabrošću kao osobinom svoga ponašanja može biti motiviran posve različitim nesvjesnim impulsima, kao što su ambicija, samoubilačke želje, nesvjesnost o opasnosti ili istinska odanost ideji ili cilju (tek se ova posljednja konvencionalno uzima kao prava osnova hrabrosti). Tek poznavanjem nečije

---

<sup>93</sup> Isto, str. 57.

<sup>94</sup> Isto

stvarne motivacije možemo predvidjeti njegovo ponašanje – vojnik motiviran slavom prestat će biti „hrabar“ čim se njegova hrabrost prestane nagrađivati slavom.

Još je jedna velika Freudova zasluga na području karaktera u prepoznavanju voljne prirode karakternih osobina. Proučavanje karaktera zapravo se bavi silama koje motiviraju čovjeka; specifičnost nečijeg karaktera u velikoj mjeri određuje način na koji ta osoba djeluje, osjeća i misli. To je još jedan od načina kako je Freud uzdrmao dotad prihvaćena naivna shvaćanja čovjeka kao racionalnog bića, koji na realne situacije odgovara racionalno. Nasuprot tome, Freud je čovjekov karakter proglasio njegovom sudbinom. „Freud je razumio dinamičnu kvalitetu karakternih osobina kao i to da karakterna struktura neke osobe predstavlja naročitu formu preko koje se njezina energija kanalizira u procesu življenja.“<sup>95</sup> Fromm ipak kritizira Freuda zbog apsolutiziranja seksualnog nagona, tj. libida kao izvora energije karaktera. Različite karakterne osobine on je objašnjavao kao „sublimacije“ ili „obrambene formacije“ od seksualnog nagona, interpretirajući tako dinamičnu prirodu karakternih osobina kao izraz njihova libidinoznog izvora.

Frommova teorija karaktera ipak slijedi Freuda u nekim bitnim točkama - u pretpostavci da karakterne osobine leže u osnovi ponašanja i izvode se iz njega, te da sačinjavaju izuzetno moćne sile, kojih čovjek ipak može biti posve nesvjestan. Također, Fromm se s Freudom slaže i u pretpostavci totalnog karakternog sklopa (tzv. orijentacije karaktera), iz koje proizlazi neki broj karakternih osobina. Određene karakterne osobine, dakle, dolaze zajedno jer proizlaze iz osnovne orijentacije koja im leži u osnovi. No fundamentalna osnova karaktera kod Fromma, nasuprot Freudu, leži u specifičnim vrstama odnošenja neke osobe prema svijetu. Te su vrste odnošenja otvorene, tj. nisu određene instinktima kao što je to slučaj sa životinjama. Dva su osnovna načina odnošenja prema svijetu: asimilacija (stjecanje stvari primanjem iz vanjskog izvora ili proizvodnjom vlastitim trudom, da bi se zadovoljile ljudske potrebe) te socijalizacija (odnošenje prema drugima i prema samome sebi, također radi zadovoljavanja potreba poput obrane, rada, seksualnog užitka, igre, učenja itd.). Kako će se čovjek odnositi prema svijetu – ljubavlju ili mržnjom, suradnjom ili natjecanjem, jednakošću ili autoritetom, slobodom ili ugnjetavanjem – na taj će se način izražavati njegov karakter. Stoga se karakter može definirati i kao „(relativno stalna) forma u kojoj se ljudska energija kanalizira u procesu asimilacije i socijalizacije.“<sup>96</sup> To ima i biološku funkciju: budući da čovjekovo ponašanje nije određeno instinktima, karakter je taj

---

<sup>95</sup> Isto, str. 59.

<sup>96</sup> Isto, str. 61.

koji mu omogućuje normalno funkcioniranje, tj. oslobađa ga opetovanog razmišljanja o svakom postupku i pri svakom donošenju odluke – ukratko, omogućuje mu dosljednost, reagiranje na poluautomatski način razvojem navika djelovanja i mišljenja. Karakterni sklop se u tom smislu pokazuje kao ljudski nadomjestak za instinktivni aparat životinje, kao njegova „druga priroda“. Čak i ideje i moralne vrijednosti neke osobe proizlaze iz njenog karaktera, no ona toga najčešće nije svjesna te vjeruje da njen stav prema svijetu potvrđuje njene ideje i sudove, dok su ustvari te ideje i sudovi isto rezultat karaktera. Zauzvrat, to potvrđivanje stabilizira samu karakternu strukturu, čineći da ona izgleda ispravna i razumna.

Dosad rečeno odnosi se na *individualni* karakter, tj. onaj koji svaki pojedinac razvija za sebe i neovisno o drugima. Do toga razvoja dolazi zbog toga što okolina nikad nije ista za dvoje ljudi, zbog razlika u ličnosti roditelja, zbog psihičkih i materijalnih razlika, zbog socijalne sredine, kao i razlika u temperamentu. „Razlika u karakteru uvelike potječe od razlike u društvenim stanjima (iako genetski dane dispozicije također utječu na formiranje karaktera). Zbog toga je moguće strasti ukorijenjene u karakteru nazvati povijesnom, a instinkte prirodnom kategorijom.“<sup>97</sup> Jednom razvijen i oblikovan, individualni karakter osobe određuje velik dio njena ponašanja (premda ne svo ponašanje, jer se ono može korijeniti i u društvenom obrascu) i to je ponašanje tada nabijeno energijom i promjenjivo jedino ako se u karakteru osobe odigra neka fundamentalna promjena.

Fromm razlikuje dva osnovna tipa individualnog karaktera, tj. karakternih orijentacija, koje se u pojedincu najčešće javljaju pomiješane, ali tako da jedna obično prevladava: to su *neproductivne* i *productivne* orijentacije. Neproductivne su one koje predstavljaju nedovoljno razvijen karakter i javljaju se u oblicima primalačke, izrabljivačke, zgrtačke ili tržišne orijentacije (ova posljednja dominantna je u moderno doba i predstavlja trijumf tržišnih i upotrebnih vrijednosti, konkurentnosti, površnih kontakata i emocija, doživljavanja sebe i drugih istovremeno kao prodavača i kao robe na tržištu). Nasuprot njima, productivne orijentacije su one koje predstavljaju cilj ljudskog razvoja te ujedno ideal humanističke etike. „Productivnost je čovjekova sposobnost da upotrijebi svoje snage i da ostvari mogućnosti koje su mu svojstvene.“<sup>98</sup> Ona podrazumijeva slobodu, razumnost, doživljavanje sebe kao „činioca“, kao onog koji utjelovljuje svoju snagu i može njome raspolagati. „Productivnost je

---

<sup>97</sup> Fromm, 1989., str. 53. (A)

<sup>98</sup> Fromm, 1984., str. 83. (Č)



stoga stajalište za koje je svako ljudsko biće sposobno, ukoliko nije mentalno ili emocionalno osakaćeno.“<sup>99</sup>

Recimo sada nešto o *društvenom karakteru*. Kao što smo već spomenuli, Fromm je u mnogim aspektima preuzeo Freudovu dinamičku koncepciju karaktera. No za razliku od Freudovog biologističkog pristupa, prema kojemu fiziološki uvjetovani nagoni čine osnovu za razumijevanje karaktera, Fromm vidi ljudsku prirodu drugačije i čovjeka ponajprije doživljava kao *društveno* biće. Osim što je odredio njegovo shvaćanje *individualnog karaktera*, ovaj je pristup omogućio Frommu da proučavanjem specifičnog ponašanja određenih društvenih grupa dođe do jednog novog i originalnog pojma – pojma *društvenog karaktera* (rjeđe ga naziva i *socijalnim*). Fromm je, naime, proučavajući psihološke reakcije jedne društvene grupe u karakternom strukturi pojedinaca koji sačinjavaju tu grupu, otkrio zajedničke osobine svojstvene velikoj većini njenih članova. Tu je zajedničku jezgru nazvao društvenim karakterom: „Društveni karakter sadrži samo određene odabrane osobine, bitnu jezgru karakterne strukture većine članova jedne grupe, koja se razvila kao posljedica osnovnih iskustava i oblika života zajedničkih toj grupi.“<sup>100</sup> U *Anatomiji ljudske destruktivnosti*, Fromm slično opisuje društveni karakter: „(...) različita stanja okoline učinila su neophodnim da svaka grupa prilagodi svoje ponašanje tim pojedinim situacijama ne samo učenjem već i razvijanjem „socijalnog karaktera“. Pojam socijalnog karaktera zasnovan je na gledištu da svaki oblik društva (ili društvene klase) ljudsku energiju treba upotrebljavati na specifičan način, neophodan za funkcioniranje tog posebnog društva. Njegovi članovi moraju *željeti* da rade ono što *moraju* raditi, da bi društvo normalno funkcioniralo. Taj proces *transformiranja opće psihičke energije u specifičnu psihosocijalnu energiju* posredovan je socijalnim karakterom.“<sup>101</sup> Društveni ili socijalni karakter, za razliku od individualnog po kojem se pojedinci međusobno razlikuju, usredotočen je na ono *zajedničko* i stoga je ključan za razumijevanje društvenog procesa u cjelini. Svako je društvo strukturirano i djeluje na načine koji su uvjetovani određenim objektivnim uvjetima: načinom proizvodnje, klimom, brojem stanovnika, političkim i geografskim faktorima, kulturnim tradicijama i sl. Ti uvjeti oblikuju relativno stabilne i fiksirane društvene strukture, a članovi društva i/ili različitih klasa moraju djelovati u okvirima tih struktura, kako bi društvo moglo funkcionirati. To je uloga društvenog karaktera: oblikovati energije članova društva tako da oni bez razmišljanja slijede

---

<sup>99</sup> Isto, str. 84.

<sup>100</sup> Fromm, 1989., str. 195. (B)

<sup>101</sup> Fromm, 1989., str. 78. (A)

društvene obrasce, vjerujući da to čine jer tako žele i nalazeći zadovoljstvo baš u takvom ponašanju.<sup>102</sup>

Fromm zaključuje kako i vrijednosti prisutne u određenom društvu, kao i ideje na kojima se one zasnivaju, ovise o karakteru većine ljudi toga društva, odnosno o društvenom karakteru. Sredstva kojima se oblikuje društveni karakter su kulturna: već se u krugu obitelji putem odgoja na djecu prenose vrijednosti i pravila. Kao primjer djelovanja društvenog karaktera, Fromm često navodi rad u modernom industrijskom sustavu. Moderni čovjek većinu svoje životne energije usmjerava u rad, ispunjavajući tako zahtjev koji pred njega stavlja društveno-ekonomski sustav. Kad spomenuti zahtjev ne bi bio posredstvom društvenog karaktera u čovjeku već internaliziran, kad bi čovjek radio samo iz vlastitih potreba, došlo bi do sukoba između voljnoga u čovjeku i zahtjeva koji pred njega stavlja društvo. No zahvaljujući društvenom karakteru, čovjek pristaje na veliki rad, i to ne zbog vanjske prisile, već zbog unutarnje prisile koja je prisutna u specifičnoj strukturi društvenog karaktera.

Međutim, odnos između pojedinca i društva uvijek je uzajaman, pa se proces može i obrnuti. Čovjek je proizvod kulture određenog društva, ali on tu kulturu istodobno stvara i oblikuje. Isto se može primijeniti i na društveni karakter. Društveni karakter, naime, proizlazi iz dinamičnog prilagođavanja ljudske prirode društvenoj strukturi, no on istodobno sudjeluje i u oblikovanju društvenog procesa kao aktivni čimbenik, za što se potvrde mogu naći u revolucijama i promjenama društveno-ekonomskih sustava. Takvi veliki prevrati u društvu događaju se kada društveno-ekonomski uvjeti više ne odgovaraju potrebama prevladavajućega društvenog karaktera, jer ni on, poput ljudske prirode, nije beskrajno prilagodljiv. Ipak, promjene društvenog karaktera teške su i spore, kao što je slučaj i s individualnim karakterom, a to u uvjetima naglih društvenih promjena može prouzročiti probleme neprilagođenosti. Budući da je društveni karakter oblikovan tradicijom i motivira pojedince bez pozivanja na razum, on je često u neskladu ili čak direktnoj kontradikciji s novim društvenim stanjima, što može znatno otežati snalaženje i normalno funkcioniranje u novim društvenim okolnostima: „Na primjer, pojmovi kao što je apsolutni suverenitet države ukorijenjeni su u starijem tipu socijalnog karaktera i opasni su za opstanak čovjeka u atomskoj eri.“<sup>103</sup>

---

<sup>102</sup> Fromm, 1989., str. 75-76. (S)

<sup>103</sup> Fromm, 1989., str. 79. (A)

## 5. 6. Problem slobode

Frommov pristup fenomenu slobode najdetaljnije je obrađen u njegovu slavlrenom *Bijegu od slobode*<sup>104</sup>, objavljenom 1941. godine. *Bijeg od slobode* spada u njegova ranija djela, no i danas se smatra jednim od najznačajnijih i najutjecajnijih – zbog svojih dubokih analiza ljudske slobode i straha od nje, te zbog svojih ponekad provokativnih, ondašnjim čitateljima šokantnih i teško prihvatljivih uvida i teza. Istovremeno, to je djelo plod vještog povezivanje socioloških i psihoanalitičkih spoznaja, čime se već tada potvrđuje Frommova pozicija socijalnog psihologa.

Za Fromma je sloboda ponajprije određena «izdizanjem» pojedinca iz prirodnog i društvenog svijeta, prekidanjem veza koje ga čine integralnim dijelom toga svijeta te postajanjem individuum koja je svjesna svoje posebnosti, jedinstvenosti i odijeljenosti od svijeta koji ga okružuje. U biološkom smislu kroz taj proces odvajanja, tj. *individuacije*, kako ga naziva Fromm, prolazi svaki čovjek postupnim odvajanjem od majke, koje u trećoj godini života dolazi do prve svijesti o vlastitoj individualnosti. U društvenom smislu taj proces započinje u razdoblju renesanse, koje se drži začetkom modernog individualizma: „Prvo se u Italiji pojedinac izdigao iznad feudalnog društva i prekinuo veze koje su mu pružale sigurnost, istovremeno ga ograničavajući.“<sup>105</sup> Ono što je, dakle, na pojedinačnoj razini za svakog čovjeka u ranoj fazi života majka – spona koja ga povezuje s vanjskim svijetom, na društvenoj razini u srednjem vijeku (i ranije) bilo je uređenje koje je određivalo mjesto pojedinca u društvu. U srednjem vijeku pojedinac se poistovjećivao sa svojom društvenom ulogom: bio je seljak, vitez, zanatlija, a ne *pojedinac* koji se bavi nekim od poslova. On je za svijet bio još uvijek vezan *primarnim vezama*, istim onima kojima je dijete vezano za majku. One, kao normalni dio ljudskoga razvoja, podrazumijevaju nedostatak individualnosti, ali istodobno pojedincu pružaju sigurnost i omogućuju mu da se osjeća pripadajućim dijelom svijeta u kojemu živi.

Za Fromma, dakle, sloboda pretpostavlja individualnost – svijest o tome da je čovjek zasebni entitet, odvojen od vanjskog svijeta. No proces individuacije, osim što dovodi do povećanja snage pojedinca kao osobe, ima i svoju nužnu negativnu posljedicu. Oslobođivši se primarnih veza koje su ga sjedinjavale sa svijetom, pojedinac ostaje sam i uplašen, izoliran u svijetu u kojemu mora pronaći svoje mjesto, a koji je u usporedbi s njim mnogo veći i nadmoćniji.

---

<sup>104</sup> Fromm, 1989. (B)

<sup>105</sup> Isto, str. 36.

Negativni vid individuacije – tjeskoba i usamljenost, koji u razvoju ličnosti djeteta često dovode do poteškoća te posljedično do psiholoških problema i neuroza u odrasloj dobi – prisutan je također i u društvenom procesu te može biti presudni čimbenik u određivanju ponašanja društvenih skupina. Psihološki mehanizmi koje je Fromm uočio i proučavao kod pojedinaca, a koji se zasnivaju na osjećajima straha i tjeskobe zbog odvojenosti od vanjskog svijeta, mogu se primijeniti i na razumijevanje psihologije društvenih skupina: „Svaka grupa sastoji se od pojedinaca i samo od pojedinaca, te, prema tome, psihološki mehanizmi čije djelovanje otkrivamo u grupi, mogu biti jedino mehanizmi koji djeluju u pojedinaca. Pri proučavanju individualne psihologije kao osnove za razumijevanje socijalne psihologije, mi činimo nešto što bi se moglo usporediti s proučavanjem kakvog predmeta pod mikroskopom.“<sup>106</sup> Originalni doprinos Frommove analize slobode u modernom društvu, dakle, između ostalog leži i u tome što je otkrića individualne psihologije primijenio i iskoristio za tumačenje društvenih pojava.

Do čega mogu dovesti osjećaji tjeskobe, nesigurnosti i straha uzrokovani procesom individuacije? Oni prirodno dovode do težnje za obnavljanjem veza koje su pojedinca povezivale sa svijetom. No kako se proces individuacije psihološki ne može obrnuti – dijete se ne može vratiti u majčinu utrobu – pojedinac ne može obnoviti *primarne veze* sa svijetom, pa takvi pokušaji nužno rezultiraju novim vezama koje uzimaju oblik podčinjavanja. Posljedica je, dakle, odustajanje od vlastite individualnosti, a posljedica tog odustajanja, iako se pojedinac može svjesno osjećati sigurnim i zadovoljnim, u biti je stvaranje još većeg osjećaja nesigurnosti i usamljenosti.

Psihološki čimbenici koji na pojedinačnoj razini dovode do podčinjavanja i odustajanja od slobode imaju presudnu ulogu i u društvenom procesu, pri čemu Fromm ne zaboravlja na prisutnost društvenih, ekonomskih i ideoloških čimbenika. Historijskom analizom kapitalističke epohe, od razdoblja renesanse do modernog doba, Fromm ukazuje na važnost psiholoških mehanizama koji se nalaze u korijenu društvenih fenomena kao što su nacizam ili konformizam suvremenih demokracija, čija je zajednička premisa u osnovi odustajanje od slobode, odnosno podčinjavanje uslijed nepodnošljivog osjećaja samoće i izdvojenosti.

U kasnom srednjem vijeku dogodile su se važne društveno-ekonomske promjene koje su dovele i do korjenitih promjena u čovjekovoj ličnosti. Duh srednjeg vijeka polako blijedi i pojave poput decentralizacije, pojedinačne ekonomske inicijative, konkurencije, sve većeg

---

<sup>106</sup> Isto, str. 101.

individualizma u svim društvenim klasama i sl. stvaraju pretpostavke za razvoj modernog kapitalizma. Fromm, poput Maxa Webera, drži i reformaciju stupom modernog kapitalističkog razvoja. Svojim učenjima da je čovjek po prirodi zao, Luther i Calvin stvaraju psihološke preduvjete u karakternoj strukturi pripadnika srednje klase, na temelju kojih će on prihvatiti inferioran položaj u društvu. Budući da se osjeća ništavnim i grešnim, prepusten božjoj milosti, a ne svojim snagama, on će se lakše prepustiti i svjetovnim autoritetima i podrediti svoj život ekonomskim ciljevima. „Fromm najdosljednije razvija rasprostranjenu misao da glavni uvjet za mogućnost identifikacije njemačkog stanovništva s fašističkom vlašću treba tražiti u okolnosti što je protestantska etika uhvatila tako duboke korijene u njemačkom načinu života. On kaže da je protestantska negacija ličnosti i njeno potpuno podčinjavanje bogu (čitaj kapitalu) glavni ideološki preduvjet pojave nacizma“.<sup>107</sup> U spomenutom procesu postupnog razvoja kapitalizma i individualizma Fromm prepoznaje istu onu dvosmislenost slobode: pojedinac biva oslobođen od srednjovjekovnog robovanja društvenom poretku i uređenju, postaje gospodarom svoje sudbine – pojedinac u pravom smislu, ali istodobno biva oslobođen i onih veza koje su mu pružale sigurnost. Duboke osjećaje usamljenosti i nesigurnosti protestantizam je ublažio novim ropstvom – potpunim podčinjavanjem čovjeka Bogu.

Iako je proces individuacije praćen nepodnošljivim osjećajima izdvojenosti i straha, podčinjavanje ipak nije jedini način na koji se pojedinac može ponovno povezati sa svijetom. Fromm prihvaća podjelu na dva vida slobode - pozitivni i negativni. Postupnim izdizanjem i odvajanjem pojedinac postaje *slobodan od* veza koje su sputavale njegov individualni razvoj (negativni vid), no to ne znači da je on *slobodan za* potpuno upravljanje sobom i za ostvarivanje vlastite individualnosti (pozitivni vid). Novi odnos prema svijetu koji proizlazi iz integracije i ukupne snage ličnosti Fromm je nazvao *spontanom odnosom* pojedinca *prema čovjeku i prirodi*. Riječ je o takvoj vrsti odnosa koji pojedinca vezuje za svijet ne isključujući njegovu individualnost, a najvidljiviji izraz takvih odnosa, koji jačaju i izgrađuju pojedinca, Fromm nalazi u ljubavi i proizvodnom radu. U konačnici Fromm rješenje problema slobode vidi u vjernosti čovjeka vlastitoj ljudskoj prirodi i u tome se očituje njegova biofilno-humanistička orijentacija: „Tu slobodu čovjek može postići ostvarivanjem svojega ličnog ja, time što će on biti on.“<sup>108</sup>

Ipak, kao što se iz naslova može naslutiti, Fromm se u *Bijegu od slobode* bavio ponajprije toliko raširenim fenomenom *nesposobnosti* pojedinca da bude slobodan, da se

---

<sup>107</sup> Kuvačić, 1979., str. 146–147.

<sup>108</sup> Fromm, 1989., str. 179. (B)

suoči s vlastitom individualnošću. Njegova analiza, kao što smo ranije naznačili, počiva na psihološkim mehanizmima kojima Fromm objašnjava društvene pojave koje u sebi kriju obrasce bježanja od slobode. Ti *mehanizmi bijega* u bitnome slijede otprije poznate mehanizme dinamičke psihologije, s jednom presudnom razlikom: „Ovi mehanizmi nemaju nikakve veze s tzv. „mehanizmima obrane vlastitog ega“ (npr. sublimacija, kompenzacija itd.), koje je iz klasične psihoanalize preuzela suvremena psihologija ličnosti, ali koji su bliski pojmu „neurotičnih tendencija“ u psihoanalitičkom učenju Karin Horney. Razlike postoje i ogledaju se prvenstveno u tome što su mehanizmi bijega pokretačke snage normalnih ljudi, a ne samo neurotičnih, i što je ovdje težište na izdvojenosti pojedinca, a ne na njegovom nespokojstvu, kao kod Hornijeve.“<sup>109</sup> Učinivši ovaj pomak, Fromm je psihosocijalnom teorijom bijega od slobode dao jedan od svojih najvrjednijih doprinosa modernoj socijalnoj psihologiji.

#### 5. 6. 1. Mehanizmi bijega

Psihološki mehanizmi bijega, kao bezuspješni pokušaji nepriznavanja činjenice individualne izdvojenosti iz svijeta, mnogobrojni su i poprimaju različite oblike. Među njima Fromm izdvaja tri najrasprostranjenija: autoritarnost (sadmazohizam), rušilaštvo i konformizam.

*Autoritarnost* je psihološki mehanizam koji karakteriziraju dvije suprotne težnje: sadizam (težnja za gospodarenjem) i mazohizam (težnja za podčinjenošću). Iako u biheviorističkom smislu suprotne, one imaju zajednički korijen te su zapravo vrlo bliske i obično ih se može naći kod istih osoba: izgubljena primarna veza sa svijetom nastoji se kompenzirati odustajanjem od nezavisnosti svojega pojedinačnog *ja* tako da se ono sjedini s nekim ili nečim izvan sebe. Fromm takvu vrstu odnosa naziva simbiozom: „Predlažem da cilj koji je u osnovi i sadizma i mazohizma nazovemo *simbiozom*. Simbioza, u ovom psihološkom smislu, označava takvo sjedinjenje jednog pojedinca s drugim (ili bilo kojom drugom moći izvan njegova ličnog ja) zbog kojega svaki od njih gubi integritet svojega ličnog ja i potpuno zavisi od drugog. Sadistu je njegov predmet potreban upravo isto onoliko koliko je i mazohistu njegov. Samo što on, umjesto da traži sigurnost u vlastitom uništenju, stječe ovu uništavajući nekog drugog. U oba slučaja gubi se integritet pojedinačnog ja.“<sup>110</sup>

---

<sup>109</sup> Stojić, *Bekstvo od slobode – kuda?*, u: *Bekstvo od slobode*, 1969., str. 7–20.

<sup>110</sup> Fromm, 1989., str. 114. (B)

Pojmove „sadistički“ i „mazohistički“ Fromm ne koristi ponajprije za devijantne oblike ponašanja, kako je to uobičajeno, nego za ponašanje koje se u određenim društvenim uvjetima može smatrati sasvim normalnim (ako pretpostavimo da poimanje o „neurotičnom“ i „normalnom“ uvelike ovisi o obrascima ponašanja koji prevladavaju u određenoj kulturi). Da bi izbjegao nesporazume, on izabire novo ime: *autoritarnost* ili *autoritarni karakter*, želeći time podsjetiti na sličnost, ili čak istovjetnost, s karakterom onih ljudi koji su u fašističkim postavkama našli otjelotvoreno rješenje svoje želje za dominacijom i slijepim podčinjavanjem (fašistički sustav, naime, sam sebe naziva autoritarnim). Fromm sadomazohistički karakter drži tipičnim za europsku sitnu buržoaziju s početka 20. stoljeća, zbog čega je nacizam u Njemačkoj našao najviše odjeka baš u tom društvenom sloju.

*Rušilaštvo*, drugi mehanizam bijega, često je prožeto sadomazohističkim težnjama i utoliko blisko autoritarnom karakteru, ali se od njega i razlikuje: „Rušilaštvo se razlikuje po tome što ne teži aktivnoj ni pasivnoj simbiozi, već uklanjanju predmeta. Ali i rušilaštvo potječe iz nepodnošljivog stanja pojedinačne izdvojenosti i nemoći. Ja mogu izbjeći osjećanje vlastite nemoći prema svijetu izvan mene tako što ću svijet uništiti.“<sup>111</sup>

Za razliku od Freuda, koji je rušilaštvo tumačio kao seksualnu energiju pomiješanu s nagonom za smrću (biologistički pristup), Fromm drži da je rušilaštvo posljedica ometanja čovjekovog razvoja i života u cjelini: „Život posjeduje vlastiti unutarnji dinamizam; on teži vlastitom razvijanju, izražavanju, proživljavanju. Izgleda da energija upravljena ka životu, ako se ta težnja ometa, prolazi kroz proces razlaganja i pretvara se u energije upravljene ka razaranju.“<sup>112</sup> Fromm upozorava da je rušilaštvo sveprisutno u suvremenom društvu, no pojedinac ga obično nije svjestan jer ga uspijeva na različite načine racionalizirati. Tako čak i vrijednosti poput ljubavi, dužnosti, savjesti i patriotizma mogu postati racionalizirani oblici za uništavanje drugih i samoga sebe.

Ipak, najčešći i najvažniji psihološki mehanizam, kojemu pribjegava većina normalnih ljudi u suvremenim demokratskim društvima, jest *konformizam* ili *suobličavanje pojedinca*. Osjećaj pojedinačne izdvojenosti ovdje se uklanja tako što se pojedinac potpuno suobličuje s vanjskim svijetom, odnosno normama koje mu nameće društvo. Pojedinac prestaje biti ono što jest, odustaje od vlastite individualnosti te prihvća osobnost određenu kulturnim modelom. U konačnici to znači da je njegov emotivni, voljni i misaoni život određen izvana; on *osjeća, želi i misli* onako kako mu to društvo nalaže, onako kako to čine ostali pripadnici društva. Psihoanaliza (putem hipnoze) može učiniti da čovjek određene misli i osjeća koje su

---

<sup>111</sup> Isto, str. 127.

<sup>112</sup> Isto, str. 130.

mu izvana nametnuti doživljava kao svoje vlastite. Društvo čini to isto putem sugestivnih mehanizama koji sputavaju originalno mišljenje, osjećanje i htijenje.

Analizom društvenih uvjeta koji pridonose takvom stanju, Fromm otkriva da je suvremeni čovjek samo prividno slobodan te postavlja mračnu dijagnozu smisla slobode u modernom društvu, dijagnozu koja danas ima jednaku ili još veću težinu no u vrijeme kada je nastala: „U čemu je, onda, značenje slobode za modernog čovjeka? On se oslobodio izvanjskih veza koje ga sprječavaju djelovati i misliti onako kako on to drži prikladnim. On bi bio slobodan postupati prema vlastitoj volji kada bi znao što želi, misli i osjeća. Ali on to ne zna. On se suobličuje anonimnom autoritetu i usvaja lično ja koje nije njegovo. A koliko to više čini toliko se osjeća nemoćnijim, toliko je prisiljeniji suobličavati se.“<sup>113</sup>

## 5. 7. Je li čovjek agresivno biće?

Dva su razloga zbog kojih se Fromm veoma detaljno upustio u proučavanje agresije i destruktivnosti u čovjeku: prvo, riječ je jednom od temeljnih pojmova psihoanalize kojom se Fromm cijelog života bavio, a drugo, iskustvo sukoba, krvoprolića i destrukcije kojima je svjedočio u Drugom svjetskom ratu učinili su to pitanje posebno aktualnim i relevantnim. Pitanje „je li čovjek agresivno biće“ dijelom sadrži u sebi i pitanje „je li čovjek zao“ ili „koje je podrijetlo zla u čovjeku“, jer to uvelike ovisi o tome kako tumačimo prirodu i izvore agresivnog ljudskog ponašanja, posebice onog ponašanja koje doživljavamo kao zlo, izopačeno. Stoga Fromm tu problematiku analizira u dvodjelnoj *Anatomiji ljudske destruktivnosti*<sup>114</sup>, obimnom djelu u kojem se sučeljavaju dotad prevladavajuća stajališta o agresiji, studije o agresiji životinja, usporedbe ljudske i životinjske agresije te rekonstrukcije ljudske povijesti u kojoj su se često tražile potvrde o urođenosti ljudske agresije – svemu tome Fromm pristupa na nov kritički način i razotkriva ono što smatra pogrešnim zaključcima temeljenim na predrasudama, manjku empirijskih dokaza ili krivim interpretacijama empirijskih pokazatelja. Često se događalo, smatra Fromm, da su raniji teoretičari ljudske agresije dostupne podatke prilagođavali ili neutemeljeno interpretirali prema potrebama onih ideja koje su htjeli zastupati. Da bi izbjegao takva (hotimično ili nehotimično) iskrivljena tumačenja, Fromm kreće od početka te jasno određuje svoju terminologiju: pojam „agresija“ za njega označava defenzivnu, reaktivnu agresiju, u smislu evolucijskog impulsa koji imaju i

---

<sup>113</sup> Isto, str. 178.

<sup>114</sup> Fromm, 1984. (An 1), 1989. (An 2).



ljudi i životinje (i koja, premda rušilačka, nije „zla“) – ovaj oblik agresije Fromm naziva i „benignom agresijom“, dok s druge strane stoji destruktivnost i okrutnost kao specifično ljudske sklonosti uništavanju i težnje za apsolutnom vlašću, koje Fromm naziva „malignom agresijom“. Ključna je razlika, dakle, u vrsti impulsa koji uzrokuju agresivno ponašanje. Za razliku od filogenetski programiranog impulsa u prvom slučaju, u drugom govorimo o *zadovoljstvu* koje proizlazi iz agresije i uništavanja, a koja nije urođeni instinkt – kako je Lorenz nastojao pokazati – no dio je ljudske prirode i stoga zaslužuje ozbiljnu i bespredrasudnu analizu.

#### 5. 7. 1. Instinkti ili strasti?

Bitnu ulogu agresiji u svome sistemu dao je i Freud. Govoreći o instinktima, u svojim je ranijim radovima Freud sve ljudske instinkte i strasti stavio pod okrilje onoga što je smatrao temeljnim instinktom: *instinkt života* ili seksualnost. No ta je teorija oko 1920. godine doživjela bitnu izmjenu: uz bok instinktu života postavljen je nov, jednako snažan poriv: *instinkt smrti* ili strast za uništenjem: „(...) došao sam do zaključka da uz instinkt žive materije mora postojati još jedan, suprotan instinkt koji teži da rastavi te cjeline i da ih vrati u njihovo prvobitno neorgansko stanje“<sup>115</sup>. Ovaj instinkt, ukorijenjen u konstituciji ljudskog organizma, može biti usmjeren protiv samog organizma ili protiv okoline. Njegova se žestina može u raznim uvjetima smanjiti, kao što se miješanjem sa seksualnošću može pretvoriti u bezazlenije impulse sadizma ili mazohizma, no on uvijek ostaje prisutan u čovjeku kao nagon za uništenjem ili samouništenjem i sam čovjek ne može mnogo učiniti da bi izbjegao taj tragičnoj sudbini.

Nekoliko desetljeća kasnije, Lorenz je obnovio interes čitatelja za ovu temu svojom vrlo popularnom verzijom neoinstinktivizma. On smatra da agresija unutar jedne vrste ima funkciju produžavanja opstanka vrste. To je instinkt koji je životinjama služio u održanju, no kod čovjeka se donekle oteo kontroli i postao „groteskno uveličan“ i „divlji“. Logika je sljedeća: kada je čovjek tijekom evolucije došao u stadij nadmoći nad divljim životinjama, kad je svladao opasnosti smrzavanja i gladovanja, tada se pojavila zloćudna intraspecijska selekcija. „Činilac koji je utjecao na selekciju sada su bili ratovi između neprijateljskih susjednih plemena. Iz njih mora da su se razvili ekstremni oblici svih takozvanih „ratničkih vrlina“ koje, nažalost, još i danas mnogi smatraju poželjnim idealom.“<sup>116</sup> Premda je patila od

---

<sup>115</sup> Isto, str. 32-33.

<sup>116</sup> Isto, str. 36.

mnogih nedostataka, kao što su manjak dokaza, nejasne analogije i zanemarivanje pronalazaka koji upućuju na druge zaključke, Lorenzova je teorija postigla velik uspjeh, dijelom zasigurno iz razloga koje smo ranije spomenuli. No Fromm teoriji o „neobuzdanoj agresiji“ suprotstavlja zanimljivu hipotezu: nije li u čovjeka „neobuzdani instinkt bijega“ jednako snažan – dapače, još snažniji od „neobuzdane agresije“ o kojoj govore teoretičari poput Lorenza? Vojni vođe možda bi lako posvjedočili da ljudska priroda ne nagnje ni agresiji ni heroizmu i da je štošta potrebno poduzeti da bi se čovjeka motiviralo da se bori umjesto da bježi: prijetiti mu smrću, zastrašivati ga neprijateljem i učiti ga mržnji prema njemu, usaditi mu divljenje prema vođi i idealima poput časti, terorizirati ga strahom da će biti proglašen kukavicom, napiti ga alkoholom ili nadom o ženama i pljački. „Historijska analiza mogla bi pokazati da se razlozi za potiskivanje impulsa bijega i očita dominacija impulsa za borbu nalaze većim dijelom u kulturnim, a ne biološkim činiocima.“<sup>117</sup>

Kao reakcija na te teorije, s vremenom je ojačala i posve suprotna struja: bihevizizam. Bihevizistička teorija, za razliku od instinktivizma, ne pita o subjektivnim činiteljima agresije, o tome kako se čovjek osjeća, već samo kako se ponaša i koji društveni uvjeti oblikuju to ponašanje. Ovo zanemarivanje osjećaja također je, na svoj način, bilo plod društvene situacije: suvremeno industrijsko društvo je racionalno orijentirano i malo polaže na osjećaje, naprotiv, doživljava ih kao smetnju ili beskorisno opterećenje. Bihevizizam se dobro uklapa u takvu sliku. Stoga Fromm zaključuje: „Sadašnja alternativa između instinktivizma i bihevizizma nije povoljna za teorijski napredak. Obje pozicije omogućuju samo jedno objašnjenje ovisno o *dogmatskim* predrasudama (...) Ova knjiga tvrdi da postoji druga mogućnost i ispituje u čemu se ona sastoji.“<sup>118</sup>

Koja je, dakle, ta mogućnost kojoj se priklanja Fromm? On sam ističe da je „pristup ove knjige problemu ljudske agresije i destruktivnosti psihoanalitički – a ne instinktivistički ili bihevizistički“.<sup>119</sup> Ispustit ćemo ovdje bogate izvode i materijale kojima se služi u dokazivanju, te ćemo izložiti samo njegove zaključke. Ipak, da bi se razumio Frommov pristup, treba ukratko pojasniti njegovo razlikovanje između instinkata i strasti u čovjeku, vezano uz razlikovanje dva već spomenuta tipa agresije. Ključna razlika između ta dva tipa agresije (od kojih će Fromm prvenstveno proučavati onaj drugi, maligni) jest u tome potiču li ih organski porivi ili specifično ljudske strasti ukorijenjene u karakteru („ljudske strasti“). Malignu agresiju uzrokuju u karakteru ukorijenjene strasti. Jedna od glavnih grešaka

---

<sup>117</sup> Isto, str. 114.

<sup>118</sup> Isto, str. 21.

<sup>119</sup> Isto, str. 103.

Freudova sistema leži u njegovom pokušaju prikrivanja ljudskih strasti (kao što su ljubav, mržnja, pohlepa, taština, škrtost, okrutnost, nježnost itd.) na način da ih se prikaže kao rezultate jednog instinkta, tj. seksualnosti ili libida. Jedina strast koja nije podlijegala toj shemi je samoočuvanje, koje se smatra samostalnom pokretačkom silom u čovjeku. Čak i kada je svojoj teoriji dodao instinkt smrti, Freud se nije oslobodio svojih teorijskih premisa i podređivanja ljudskih strasti instinktima ili nagonima. Glavna je razlika u tome što su instinkti biološka, prirodna kategorija, a ljudske strasti (za koje smo rekli da su uvriježene u karakteru) sociobiološko-historijske kategorije. Govoreći o strastima, Fromm tu podrazumijeva sve energijom nabijene impulse koji ne proizlaze iz potrebe za fiziološkim održanjem organizma. Za čovjeka su te strasti, smatra Fromm, često čak snažnije od instinkata, iako nisu u izravnoj vezi s fiziološkim opstankom: „One sačinjavaju osnovu čovjekovih interesa u životu, sav njegov entuzijazam, uzbuđenje; one su tvar iz koje su napravljeni ne samo njegovi snovi već i umjetnost, religija, mit, drama – sve što čini život vrijednim.“<sup>120</sup> Stoga, kada je riječ o čovjeku, ne možemo intenzitet motivacije procjenjivati samo s obzirom na njegove fizičke potrebe, tj. opstanak u najužem smislu. Život koji se brine samo za svoje održanje neljudski je život, to je razina stvari, robota. Holistički pristup nam nalaže da sagledamo životni proces čitavog organizma, tj. njegove potrebe ne samo za opstankom, već i za napretkom u fizičkom i mentalnom smislu. Čovjek teško pati kada ne može udovoljiti svojim strastima, kada je reduciran na nivo stroja za hranjenje i razmnožavanje, makar imao svu sigurnost koju želi. Također, ove strasti ne postaju snažne tek kad se namire fiziološke potrebe – one su jednako temeljne kao instinkti i ukorijenjene su u samoj biti ljudske egzistencije, one su te koje čine ljudski život vrijednim življenja. „On (čovjek) često djeluje prema svojim strastima, najnižima i najplemenitijima; često je spreman riskirati svoje vlastite interese, svoje bogatstvo, svoju slobodu i svoj život u traženju ljubavi, istine, integriteta – ili za mržnju, sadizam i destruktivnost.“<sup>121</sup> Stoga, „Činjenica je da se sve ljudske strasti, i „dobre“ i „zle“, mogu shvatiti kao čovjekov pokušaj da nađe nekakav smisao u životu.“<sup>122</sup>

Sad smo se približili Frommovom razumijevanju destrukcije, tj. maligne agresije kao specifične ljudske strasti: već smo govorili kako čovjek mora naći odgovor za svoju egzistencijalnu situaciju, a sada dolazimo do dva osnovna načina kako to može učiniti. Ispravan, zdrav način je onaj u kojem čovjek mobilizira one strasti koje unapređuju život, poput ljubavi, velikodušnosti ili nježnosti. Na taj način čovjek se razvija, napreduje, povećava

---

<sup>120</sup> Isto, str. 25.

<sup>121</sup> Isto, str. 102.

<sup>122</sup> Isto, str. 26.

svoj osjećaj snage, radosti, integracije i vitalnosti. Drugi način je onaj koji na problem svoje egzistencije odgovara destrukcijom i okrutnošću – takvog čovjeka možemo smatrati bolesnim ili izopačenim bićem, čovjekom koji je izabrao krivi put k svome spasenju (ne u religioznom smislu, već u smislu zdravlja i blagostanja), čovjekom koji nije našao bolji odgovor na izazov vlastitog postojanja.

U duhu tog razmatranja, Fromm dalje određuje prirodu razaralačkih strasti: premda zle i pokvarene, i one su rezultat čovjekovog traženja sreće, njegove ljudske situacije („Čak je i najveći sadist ljudsko biće u istoj mjeri kao i svetac.“<sup>123</sup>), no budući da ne uništavaju samo žrtvu, već i samog uništavatelja, one ujedno sačinjavaju najveći paradoks: prikazuju život okrenut protiv sebe, a sve iz nastojanja da se nađe smisao života. Te strasti, prema tome, predstavljaju jedinu pravu nastranost u čovjeku.

Frommov zaključak, temeljen na proučavanjima antropoloških podataka, jest da instinktivističko tumačenje ljudske destruktivnosti nije održivo. Dok borbu (ili bijeg) kao reakciju na ugroženost nalazimo u svim kulturama, destruktivnost i okrutnost (maligna agresija) su u nekim društvima – kao što je to suvremeno zapadno društvo – veoma raširene, dok su u nekima – uglavnom najmanje civiliziranim društvima – minimalne. Te razlike ne mogu se tumačiti unutar teorije o urođenoj strasti za uništavanjem. Krivnja za visoki stupanj agresivnosti u ljudi, čini se, pada na samu civilizaciju, jer se takve strasti najviše manifestiraju upravo u najrazvijenijim društvima. Podsjećamo, destruktivnost izvire iz čovjekovih egzistencijalnih potreba, ali i iz specifičnih društvenih okolnosti. Potreba za uzbuđenjem, simulacijom također je jedna od vitalnih ljudskih potreba, a udovoljiti joj se može na razne načine: seks, ljubav, stvaralaštvo, nesreće, ubojstva i ratovi mogući su izvori uzbuđenja. Suvremeni život u industrijskim društvima operira gotovo isključivo s jednostavnim pobudama (onim pasivizirajućim, koje lako zamaraju i dolaze do točke zasićenja), pobuđujući nagone kao što je seksualna želja, pohlepa, sadizam, destruktivnost, narcisoidnost i sl. Takve su pobude mahom posredovane medijima i robnim tržištem. „Mehanizam je uvijek isti: jednostavna simulacija -> neposredna i pasivna reakcija.“<sup>124</sup> Nasuprot *jednostavnih* pobuda stoje *aktivirajuće*, koje duže zadržavaju svoju stimulativnu kvalitetu, ali istovremeno traže strpljenje i disciplinu, učenje, koncentraciju, svladavanje narcisoidnosti i pohlepe, kritičko mišljenje. Mnogo je lakše postići uzbuđenje srdžbom, bijesom, okrutnošću i destrukcijom, a te su pobude uvijek pri ruci ili se lako mogu proizvesti. Osoba koja se nije uspjela razviti,

---

<sup>123</sup> Isto

<sup>124</sup> Isto, 1989., str. 66. (A)

posezat će uvijek radije za takvim uzbuđenjima, a društvo će ju u tome dodatno ohrabrivati. Čak i djeca, kada nakon pete ili šeste godine postanu poslušna, nespontana i pasivna, najviše žude za „savršenim“ igračkama koje im vrlo brzo dosade – isto kao što njihovi roditelji žude za automobilima, odijelima, putovanjima i ljubavnicima.

Isto tako, u rađanju agresije važnu ulogu ima teška bolest suvremenog društva – dosada. Rutinizirani rad, rutinizirani oblici zabave i pasivnost modernog čovjeka neminovno vode osjećaju dosade. Osoba koja je sposobna produktivno reagirati na aktivirajuće pobude ne pati od dosade. Mnoge osobe mogu stati na kraj dosadi jedino kompenzirajući je plitkim pobudama kakve smo upravo opisali. Osobe koje ne uspijevaju postići uzbuđenje nikakvom vrstom normalnog pobuđivanja, pate od kronične depresije. No dosada, bilo kompenzirana ili nekompenzirana, jedna je od glavnih psihopatoloških pojava suvremenog društva. Čak i ako ne pate od teške, kronične depresije, većina osoba danas pati od blažeg oblika patologije – nedovoljne unutarnje produktivnosti. Moraju si neprekidno pružati jednostavne neaktivirajuće pobude da se ne bi dosađivali, no *nesvjesno* im je i dalje dosadno, što se često otkriva tek kroz psihoanalitički postupak. No što kada ni uobičajeni kanali kompenzacije dosade u našoj kulturi nisu djelotvorni? Tada obično nastupaju razni oblici agresije i destruktivnosti. To se kreće od „blažih“ oblika poput konzumacije alkohola i droga, pa do izrazitih sadističkih i mazohističkih impulsa i radnji. U najtežim slučajevima, osobe gube interes za sve, postaju hladne i ne osjećaju ništa, a tog su stanja ponekad bolno svjesne. One samima sebi nanose bol nastojeći „nešto osjetiti“, ili su izrazito nasilne prema drugima, doživljavajući zadovoljstvo tek u promatranju njihove agonije.

#### 5. 7. 2. Oblici maligne agresije

Fromm sada ulazi u detaljniju analizu vrsta maligne agresije. On ih razdvaja u dvije osnovne skupine, kojima daje nazive „okrutnost i destruktivnost“ te „nekrofilija“. Ljudska okrutnost i destruktivnost mogu se javljati spontano, tj. kao reakcije na vanjske okolnosti poput ratova, krajnjeg siromaštva i slično, ili mogu proizlaziti iz destruktivnog karaktera, a tada se nazivaju sadizmom (premda u sebi sadrže dva oblika destruktivnosti: sadizam i mazohizam, kojima je ista osnova: osjećaj životne nemoći). Već smo objasnili pojam karaktera i sadističko-mazohističke impulse koji nastaju u neproduktivnoj karakternoj orijentaciji, kad se osoba prema drugima odnosi simbiotski, tj. ne kao nezavisna osoba, već u ovisnosti o onome koga će podčiniti ili onome kome će se podčiniti. S obzirom na usku povezanost sadizma i mazohizma, možda bi preciznije bilo govoriti o sadomazohističkom

karakteru, premda je kod pojedine osobe obično jedan vid dominantniji od drugoga. Autoritarni karakter, koji smo spominjali u poglavlju o slobodi, samo je naziv za sadistički karakter u terminima političkog držanja – on predstavlja sklonost vladanju i podređivanju onima koji vladaju. Sadistički karakter možemo lako prepoznati u literarnim likovima poput Camusovog Caligule ili u povijesnim ličnostima poput Staljina i Himmlera. Premda mazohizam i sadizam nisu tek oblici seksualne perverzije, već izraz cjelokupne karakterne orijentacije neke ličnosti, oni se često javljaju i kao seksualni fenomen. No treba upamtiti da se fenomen sadizma u seksualnom smislu, tj. seksualno uzbuđenje ponižavanjem ili mučenjem druge osobe, nikad ne javlja kao zasebni fenomen; riječ je uvijek o *sadističkom karakteru*, o osobi koja jest sadist, koja ima intenzivnu želju da kontrolira, povređuje, ponižava drugu osobu u svim aspektima – pa tako i u seksualnom. „Zapravo, ni u kojoj sferi ponašanja karakter osobe se ne pokazuje jasnije no u seksualnom činu – upravo jer je to ponašanje najmanje „naučeno“ i kopirano. Ljubav osobe, njena nježnost, njen sadizam ili mazohizam, njena pohlepa, njena narcisoidnost, njene brige – uistinu svaka njena karakterna crta – manifestira se u njenom seksualnom ponašanju.“<sup>125</sup>

Ostaje nam još jedan oblik maligne agresije: nekrofilija. Taj se pojam obično primjenjivao na fenomene privučenosti mrtvacima, bilo u seksualnom ili neseksualnom smislu. Fromm ga koristi u mnogo širem smislu, kao strast ukorijenjenu u karakteru. Jednako kao što postoji sadistički, tj. sadomazohistički karakter, postoji i nekrofilni. „Nekrofilija u karakterološkom smislu može se opisati kao strasna sklonost svemu što je mrtvo, gnjilo, trulo, nezdravo; to je strast za pretvaranjem živog u neživo; za destrukcijom radi destrukcije; to je isključiv interes za sve što je mehaničko. To je strast za trganjem živih struktura.“<sup>126</sup>

Skлонost svemu mrtvom i trulom najčešće se pokazuje kroz snove nekrofilnih osoba, ali i u svakodnevnim akcijama i sklonostima, kao što je naglašeno zanimanje za bolest i smrt (recimo, u slučaju majke koja se uvijek zanima za bolesti svoga djeteta i pravi mračne prognoze za njegovu budućnost, a ne primjećuje njegovu radost, entuzijazam ili zdravlje – u takvom slučaju vjerojatno je da će s vremenom i dijete poprimiti slične nekrofilne osobine), predominantna upotreba riječi koje se odnose na destrukciju, fekalije i sl. u svakodnevnom govoru, te dakako, seksualna uzbuđenost leševima, raspadanjem, ubijanjem i komadanjem. No Fromm upućuje na još jedan veoma zanimljiv simptom nekrofilne orijentacije: obožavanje tehnike, fascinacija „megamašinama“, manjak interesa za žive ljude i odnose s njima, a

---

<sup>125</sup> Isto, str. 111.

<sup>126</sup> Isto, str. 163.

pretjeran interes za mehaničke, nežive artefakte kao što je automobil; turističko fotografiranje umjesto stvarnog viđenja, *doživljaja*, koji zahtijeva aktivnost, zanimanje, koncentraciju; upotreba sprava i mašina čak i za najjednostavnije aktivnosti koje se mogu izvesti „ručno“. Suvremeni industrijski čovjek sve više pokazuje karakteristike ovog tipa nekrofilije. Naravno da spomenuti primjeri ne upućuju automatski na tu dijagnozu, no kada zanimanje za artefakte zamijeni ili potisne zanimanje za ono što je živo, možemo zaključiti da je riječ o nekrofilnim tendencijama – no onakvima koje će društvo prikazivati kao nešto normalno i zdravo, stvarajući tako već objašnjen *društveno strukturirani defekt*. Fromm ovako vidi taj fenomen: „Smrt se više ne izražava neugodno mirišućim fekalijama ili leševima. Njeni simboli sada su čiste, blještave mašine; ljude ne privlače smradni zahodi, već strukture aluminija i stakla.“ te „Njegov pristup<sup>127</sup> cijelom svijetu oko njega – i sebi samome – je intelektualan; on želi znati što stvari jesu, kako funkcioniraju i kako mogu biti konstruirane ili upravljane. Taj pristup njeguje znanost i on dominira od kraja srednjeg vijeka. To je sama bit modernog napretka, osnova tehničke dominacije svijetom i masovne potrošnje.“<sup>128</sup>

Ipak, Fromm napominje, treba spomenuti i svjetlije strane ove situacije: s rastućim nekrofilnim tendencijama razvijaju se i one suprotne, tendencije ljubavi prema životu. Nadu nam daju sve veći protesti protiv rata, zagađenja, traganje za duhovnim ispunjenjima (premda često krivo i naivno usmjerena), briga za kvalitetu života. Ljubav prema životu, premda potisnuta, nije mrtva. To je stoga što je, bez obzira na društvene, političke, kulturne nekrofilne tendencije, voljenje života ipak toliko snažna biološka kvaliteta u čovjeku da uvijek pronalazi način da se izražava. Zbog snažnih antinekrofilnih tendencija kojima u svoje doba svjedočimo, zaključuje Fromm, možemo se opravdano nadati da veliki eksperiment *homo sapiens* neće propasti, premda je opasnost velika i premda su potrebne goleme promjene da se čovjek ponovno izvede na pravi, zdrav put. „Da li će se takva temeljita promjena dogoditi, nitko ne zna. Ogromne su snage koje rade protiv nje i nema razloga za optimizam. Ali vjerujem da ima razloga za nadu.“<sup>129</sup>

---

<sup>127</sup> Misli se na pristup suvremenog, *kibernetiskog* čovjeka kojeg Fromm detaljno opisuje.

<sup>128</sup> Isto, str. 181-182.

<sup>129</sup> Isto, str. 188.

## 6. Zaključak

Ovaj rad nastoji dati pregled djela Ericha Fromma, istaknutog sociologa, psihoanalitičara, humanističkog teoretičara, dijagnostičara i kritičara 20. stoljeća, koji je u centar svojih interesa postavio čovjeka. U radu su sustavno predstavljene temeljni pojmovi Frommove koncepcije čovjeka, na način da je svaki objašnjen kroz više djela u kojima ga Fromm obrađuje. Budući da se Fromm u svojim djelima često vraća na ranije teme, nadopunjuje ih ili ukazuje na neki njihov dotad nespomenuti aspekt, ovakav pristup omogućuje da njegove pojmove promatramo u svoj širini i dubini koju im Fromm daje, da ih sagledamo odjednom iz više perspektiva i shvatimo njihovu međusobnu povezanost. Mnogi pojmovi i koncepti proizlaze jedni iz drugih ili su usko povezani, te smo stoga nastojali izbjeći stroge tematske podjele u kojima bi se izgubio njihov smisao i kontekst, a istovremeno zadržati jasan i sistematičan pristup. Ponegdje je to ipak bilo teško ili nemoguće, jer i sam Fromm, precizan i sustavan u nekim dijelovima, u drugima ne definira dovoljno precizno termine kojima se koristi.

Struktura ovog rada je sljedeća: prvo je dan kratak uvid u Frommove biografske podatke, pri čemu smo primijenili Frommu svojstven (psiho)analitički pristup, umjesto uobičajenog faktografskog. Drugi dio rada predstavlja pregled osnovnih ideja Frankfurtske škole i s njom povezane kritičke teorije, kao i pregled nekih ideja filozofske antropologije 20. stoljeća, s kojima Fromm ima mnogo dodirnih točaka. Potom slijedi središnji dio rada, u kojem se obrađuje Frommovo shvaćanje čovjeka kako ga možemo iščitati iz dvadesetak njegovih poznatijih djela, koliko je konzultirano prilikom pisanja rada. Ovaj je dio rada podijeljen na tematske jedinice koje se obrađuju zasebno, ali uz nastojanje da ostane vidljiva njihova povezanost i međuovisnost. Nakon uvodnog razmatranja o usporedbi čovjeka i Boga, raspravlja se ideja ljudske prirode, te čovjekova egzistencijalna situacija i dihotomije koje iz nje proizlaze. Iduća tema od jednake važnosti je mentalno zdravlje u pojedincima i čitavim društvima, tj. odnos društvenih uvjeta i mentalnog zdravlja njegovih članova. Potom slijedi poglavlje o ličnosti i njena dva aspekta – temperamentu i karakteru. Pitanje slobode, obrađeno u idućem poglavlju, klasična je, možda i najpoznatija Frommova tema, u kojoj on ukazuje na čovjekov strah od toliko žudene slobode i mehanizme bijega pred njom. Završno poglavlje ostavili smo za Frommovu analizu pojma agresije i propitivanje njene ukorijenjenosti u ljudskoj prirodi. Unutar ove teme prikazana je Frommova kritika instinktivističkog, biologističkog shvaćanja čovjeka, kojem on suprotstavlja društveni aspekt. No, Frommova



konceptija čovjeka time se ne iscrpljuje te on u svojim djelima daje još mnogo analiza i opažanja vrijednih da budu spomenuti u ovom kontekstu. Zbog nedostatka prostora ovaj se rad ograničio samo na gore nabrojane teme, ali se unutar njih, koliko je to bilo moguće, nastojalo barem ukratko prikazati i one druge, kako bi konačna slika bila što potpunija.

Što na kraju možemo zaključiti o Frommovom shvaćanju čovjeka i o njegovom pristupu toj temi? Nema sumnje da je Fromm pokazao veliku pronicljivost, kritičnost, maštovitost i inovativnost, sposobnost plodnog povezivanja teorija na temelju njihovih bitnih sličnosti i zanemarivanjem njihovih manje bitnih razlika. Stoga je on zaslužen jedan od najpoznatijih mislioca humanističke orijentacije 20. stoljeća te njegov rad danas ne gubi na svježini, aktualnosti i zanimljivosti koju je imao u prošlom stoljeću. Možemo reći i da njegova opažanja i opisi suvremenog čovjeka, njegovog načina života i suvremenih boljki ukazuju na pronicljiv um čija se predviđanja danas većinski potvrđuju, pa su utoliko sada još zanimljivija i provokativnija.

Ipak, na Frommov račun treba uputiti i neke kritike. On nije znanstvenik u strogom smislu riječi, njegove su teze ponekad neprecizne, a neke nam se njegove tvrdnje mogu činiti proizvoljnima i nedokazivima. Frommovi su izvodi i terminologija pokatkad nedorečeni ili nejasni. To je, recimo, slučaj u nerazlikovanju tehnike i tehnologije ili kritiziranju tehnološki razvijenog društva i njemu pripadajuće industrijske proizvodnje (Fromm, kako smo u radu pokazali, modernom društvu s njegovom razvijenom tehnologijom dijagnosticira nekrofilne tendencije), pri čemu se zanemaruje činjenica da ta ista tehnologija, upotrebljena na drugi način, izvan kapitalizma i u novoj regulaciji međuljudskih odnosa, može davati sasvim druge rezultate kojima se ne bi mogla pridati dijagnoza nekrofilije. Pomalo nejasnim izvodima Fromm ovdje može čitatelja navesti na pomisao kako on kritizira industriju kao takvu i jedino rješenje vidi u povratku u predindustrijsko stanje, što nikako nije Frommova intencija te što na nekim mjestima (npr. u *Zdravom društvu*) i sam jasno kazuje.

Također, i Frommovo tumačenje religijskih tekstova, s kojima smo se u ovom radu susreli samo u jednom poglavlju – *Čovjek kao Bog?*, ponekad znatno odudara od onoga što tekst u cijelosti te u svojem kulturno-povijesnom kontekstu zaista govori. Fromm apstrahiranjem i maštovitim interpretacijama pretvara često i najkruće dogme u simbolične slike ljudske slobode, povezanosti s drugim ljudima i prirodom i sl. „Kada Fromm iz gorljivog idolopoklonstva i radikalnog misticismizma izvlači sadržaje koje upotrebljava kao

potkrepu za velike humanističke vizije, tada se opravdano postavlja pitanje da li su takve potkrepe sadržajno opravdane i opravdive.“<sup>130</sup>

Fromm nije sklon jednostavnim i brzim rješenjima niti oštrim crno-bijelim kategorijama. To je prvenstveno njegova vrlina, premda je njena cijena, kako je već rečeno, u povremenim nepreciznostima i nedovoljno jasnim objašnjenjima. Ipak, ni jedna od ovih kritika ne dovodi u pitanje vrijednost i dubinu Frommovih uvida u pitanje o čovjeku. Svojim temama Fromm pristupa iz perspektive koju je sam razvio i koja se pokazala izuzetno plodnom za pothvat jedne cjelovite slike čovjeka: to je perspektiva analitičke socijalne psihologije, razvijene na tlu psihoanalize, a obogaćene uvidima historijskog materijalizma, čiji je cilj razumjeti kako su temeljni psihički nagoni i nesvjesno motivirano ponašanje plod društveno-ekonomske baze. Taj je neobičan spoj psiholoških aspekata čovjeka i društveno-ekonomskih struktura Fromm mogao napraviti tek zahvaljujući svojim širokim, slobodnim i kreativnim pogledima koji se nisu dali ograničiti na jednu teoriju i dalje razvijati samo unutar njenih granica. Naprotiv, Frommova kritičnost prema vlastitim učiteljima, sposobnost da se odupre svakoj idolatriji i nekritičkom prihvatanju ideja koje prethodno nije sam propitao te odlučnost da se, na tragu Aristotela, između velikog učitelja i traganja za istinom jasno odluči za istinu, omogućili su mu da spoji naizgled nepovezive teorije i time da istinski doprinos postojećim teorijama o čovjeku – jer čovjek je istovremeno i individualno i društveno biće, koje za svoj zdravi razvoj mora doći u sklad sa samim sobom, jednako kao što mora postići sklad s drugima, na koje je prirodno upućen. To je temelj od kojeg Fromm kreće i zahvaljujući kojemu, unatoč spomenutim i drugim mogućim kritikama, ipak zaključujemo da je riječ o duboko humanistički i kritički nastrojenom misliocu čije ideje na nas djeluju oslobađajuće i inspirativno, jer su u istom duhu i nastale.

---

<sup>130</sup> Flego, Frommovo shvaćanje čovjeka, u: Fromm, 1980., str. 41. (I)

## Literatura

- Adorno, Theodor W., Frenkel-Brunswik, Else, Levinson, Daniel, Sanford, Nevitt, *The Authoritarian Personality*, W. W. Norton & Company, New York, London, 1982.
- Bloch, Ernst, *Princip nada*, Naprijed, Zagreb, 1981.
- Bohman, James, *Critical Theory (Stanford Encyclopedia of Philosophy)*, URL: <http://plato.stanford.edu/entries/critical-theory/> (25.07.2012.).
- Burger, Hotimir, *Filozofska antropologija*, Naprijed, Zagreb, 1993.
- Corradetti, Claudio, *The Frankfurt School and Critical Theory (Internet Encyclopedia of Philosophy)*, URL: <http://www.iep.utm.edu/frankfur/> (27.07.2012.).
- Friedeburg, Ludwig, *The Institute of Social Research Frankfurt/Main*, URL: <http://www.ifs.uni-frankfurt.de/english/history.htm> (26.07.2012.).
- Fromm, Erich, *Bekstvo od slobode*, Nolit, Beograd, 1969.
- Fromm, Erich, *Misija Sigmunda Frojda*, Grafos, Beograd, 1978.
- Fromm, Erich, *Revolucija nade*, Grafos, Beograd, 1978.
- Fromm, Erich, *Marxovo shvatanje čoveka*, Grafos, Beograd, 1979.
- Fromm, Erich, *Imati ili biti*, Naprijed, Zagreb, 1980.
- Fromm, Erich, *Kriza psihoanalize*, Naprijed, Zagreb, 1980.
- Fromm, Erich, *Veličina i granice Freudove misli*, Naprijed, Zagreb, 1980.
- Fromm, Erich, *Anatomija ljudske destruktivnosti I*, Naprijed – Nolit - August Cesarec, Zagreb, 1984.
- Fromm, Erich, *Autoritet i porodica*, Naprijed – Nolit - August Cesarec, Zagreb, 1984.
- Fromm, Erich, *Čovjek za sebe*, Naprijed - Nolit - August Cesarec, Zagreb, 1984.
- Fromm, Erich, *Umijeće ljubavi*, Naprijed, Zagreb, 1985.
- Fromm, Erich, *Dogma o Kristu / Bit ćete kao Bog / Psihoanaliza i religija*, Naprijed - Nolit, Zagreb, 1986.
- Fromm, Erich, *Zdravo društvo*, Naprijed - Nolit, Zagreb, 1986.
- Fromm, Erich, *Anatomija ljudske destruktivnosti II*, Naprijed - Nolit, Zagreb, 1989.
- Fromm, Erich, *Bijeg od slobode*, Naprijed - Nolit, Zagreb, 1989.

- Fromm, Erich, *S onu stranu okova iluzije*, Naprijed - Nolit, Zagreb, 1989.
- Gehlen, Arnold, *Čovjek. Njegova narav i njegov položaj u svijetu*, Naklada Breza, Zagreb, 2005.
- Horkheimer, Max, *Kritika instrumentalnog uma*, Globus, Zagreb, 1988.
- Jay, Martin, *Dijalektička imaginacija*, Svjetlost – Globus, Sarajevo – Zagreb, 1982.
- Katunarić, Vjeran, *Teorija društva u Frankfurtskoj školi*, Naprijed, Zagreb, 1990.
- Kuvačić, Ivan, *Obilje i nasilje*, Naprijed, Zagreb, 1979.
- Marcuse, Harold, *Herbert Marcuse Official Homepage*,  
URL: <http://www.marcuse.org/herbert/index.html#biography> (29.07.2012.).
- Marcuse, Herbert, *Eros i civilizacija*, Naprijed, Zagreb, 1965.
- Marcuse, Herbert, *One-Dimensional Man*,  
URL: <http://www.marcuse.org/herbert/pubs/64onedim/odmintro.html> (27.07.2012.).
- Petrović, Gajo, *Mogućnost čovjeka*, Studentski centar Sveučilišta, Zagreb, 1969.
- Petrović, Gajo, *Marx i marksisti*, Naprijed - Nolit, Zagreb - Beograd, 1986.
- Plessner, Helmuth, *Stupnjevi organskoga i čovjek*, Naklada Breza, Zagreb, 2004.
- Puhovski, Žarko, *Um i društvenost*, Informator, Zagreb, 1989.
- Scheler, Max, *Položaj čovjeka u kozmosu*, Veselin Masleša – Svjetlost, sarajevo, 1987.
- Schmidt, Alfred, Rusconi, G. Enrico, *Frankfurtska škola*, Komunist, Beograd, 1974.
- Vranicki, Predrag, *Historija marksizma*, Naprijed, Zagreb, 1961.
- Zeman, Zdenko, *Um i priroda*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1996.
- Zuidervaat, Lambert, Theodor W. Adorno: *Dialectic of Enlightenment*,  
URL: <http://plato.stanford.edu/entries/adorno/#2> (28.07.2012.).